EMANUELE KANT

ANTROPOLOGIA PRAMMATICA

PRIMA TRADUZIONE ITALIANA

CON INTRODUZIONE E NOTE

DI

GIOVANNI VIDARI

G. B. PARAVIA & C.

TORINO - MILANO - FIRENZE - ROMA - NAPOLI - PALERMO

Depositi: GENOVA, Libreria Fratelli TREVES (A. L. I.)

TRIESTE, Libreria L. CAPPELLI

INTRODUZIONE DEL TRADUTTORE

L'*Antropologia* non appartiene al gruppo delle grandi opere filosofiche di Emanuele Kant, pubblicate fra il 1781 (*Critica della ragion pura*) e il 1790 (*Critica del giudizio*); ed è, fra quelle della vecchiaia di lui, l'ultima in ordine di tempo, essendo comparsa la prima volta a Königsberg nel 1798, quando già Kant aveva toccati i settantaquattro anni. Si potrebbe quindi arguire, da questi soli dati, che essa non contenga nulla di così importante da richiedere una traduzione italiana.

Eppure parecchie gravi ragioni vi sono che ne consigliano la lettura.

Anzitutto è da rilevare che, sebbene pubblicata molto tardi, l'opera risaliva nella sua contenenza a molti anni addietro, perchè, come Kant stesso dichiara in una nota della Prefazione, essa raccoglieva la materia da lui trattata per circa trent'anni nel corso pubblico del semestre invernale, che era il più frequentato dagli studenti. Onde l'annuncio della imminente pubblicazione dell'opera, dato dal *Nuovo*

Mercurio tedesco nel gennaio del 1797, era accompagnato dalla previsione che l'Antropologia avrebbe avuta una assai maggiore popolarità delle grandi opere critiche, essendo intelligibile anche ai non iniziati alla nuova filosofia. Infatti una seconda edizione se ne fece nel 1800, e due altre comparvero nel 1820 e nel 1833, fino a quando l'*Antropologia* fu riprodotta nelle grandi edizioni delle opere kantiane di Rosenkranz (1830-1842), di Hartenstein (1838-1839) (e 1867-1869), e dell'Accademia prussiana.

La maggiore popolarità e più facile intelligibilità dell'*Antropologia* dipende dal fatto che essa, non affrontando i grandi e fondamentali problemi filosofici o della conoscenza o dell'azione, si contiene nel campo della osservazione empirica dell'uomo studiato in rapporto con le finalità pratiche (non propriamente e non necessariamente morali) della vita. E a questo riguardo Kant utilizzava nella sua trattazione, oltre l'ampia e profonda sua dottrina filosofica, la pur vasta e varia cultura tanto nel campo delle scienze fisiche quanto in quello della letteratura classica e della contemporanea (tedesca, francese, inglese, italiana), apportando dovunque quella fine e acuta conoscenza dell'uomo, che egli aveva potuto raccogliere pur nella sua vita uguale e, in apparenza, monotona, ma ricca di amicizie e di relazioni sociali, e rivelando in ogni suo giudizio, non solo l'austera coscienza morale, che è in fondo il sostegno di tutta quanta la sua grandiosa produzione filosofica, ma anche un senso equilibrato armonico e lievemente, ma non amaramente, ironico della vita. Per tutto questo accade che l'opera, mentre per un lato ci porge una sistemazione organica, se non completa, ma in parecchi punti geniale

acuta e profonda (si vedano, fra l'altro, le trattazioni della memoria, delle malattie mentali, dei temperamenti, della psicologia dei popoli, ecc.) di osservazioni e teorie psicologiche, per un altro è un documento insigne, forse più rappresentativo e suggestivo di ogni altro, di quel che fosse la complessa e potente personalità di Kant, la sua cultura, il suo gusto, la sua stessa consuetudine di vita.

Ma ad accrescere l'interesse dell'opera kantiana più alte ragioni vi sono, che derivano dal rapporto di essa con tutta la produzione e l'impostazione filosofica del sommo pensatore.

Dato il punto di vista critico assunto da Kant nelle sue tre maggiori opere (*Critica della ragion pura*, *Critica della ragion pratica*, *Critica del giudizio*), che cioè, prima di fare una qualunque metafisica, occorre chiedersi quali sono i poteri dello spirito, che valore essi hanno e quali limiti, e, data la risposta a tale problema, cioè che alla nostra conoscenza, come all'azione, sono essenziali principii puri o *a priori*, onde la conoscenza scientifica è radicalmente soggettiva ma limitata al mondo dei fenomeni, e la volontà morale trova in se stessa la propria legge, ne veniva però, secondo Kant, la conseguenza, che per un lato si potesse tentar di dedurre da principii puri una conoscenza razionale cioè metafisica, e per l'altro si potesse costruire sulla base dell'esperienza una descrizione della realtà sensibile o fenomenica. Così Kant credeva di poter svolgere per un lato la Metafisica del mondo naturale e la Metafisica del mondo umano (o dei costumi), e per l'altro dare un saggio della conoscenza empirica della natura (fisica) e dell'uomo (antropologia). I principii fondamentali

della *Metafisica della natura* furono da Kant svolti in una pubblicazione del 1786, nella quale, come dice il Tocco (Rivista filosofica, 1899, pag. 22), « non assumendo dall'esperienza se non il solo dato del movimento, e applicando a questo dato le quattro specie di categorie, quali sono state stabilite dalla *Critica della ragion pura*, si può costituire una disciplina che in minima parte è empirica o induttiva, e nel complesso invece razionale o costruttiva »; e i principii fondamentali della metafisica del mondo umano furon poscia pubblicati nel 1797 nelle loro due parti costitutive riguardanti il diritto e la virtù, abbracciate sotto il nome comprensivo di *Metafisica dei costumi* (*). — Quanto alle trattazioni empiriche, Kant diede bensì con grande successo molte lezioni universitarie di geografia fisica, ma esse non furon da lui pubblicate, bensì da' suoi discepoli Rink e Vollmer (1802-1805) (**). Invece egli stesso pubblicò nel 1798 il volume della *Antropologia*, la quale dovrebbe, dunque, contenere la esposizione di una conoscenza naturale dell'uomo.

Senonchè tale conoscenza poteva esser fatta, come Kant stesso avverte nella Prefazione, o da un punto di vista fisiologico o da un punto di vista prammatico: nell'un caso l'Antropologia mira a determinare quel che la natura fa dell'uomo (quel che l'uomo è per natura), nell'altro mira a determinare quel che l'uomo, come essere libero, fa, oppure può e deve fare di sè. Gli è appunto sotto questo secondo aspetto, cioè in rapporto alla condotta dell'uomo, conside-

---

(*) V. mia traduzione italiana, Pavia 1911, e Milano 1916.

(**) Ueberweg-Heinze, *Grundriss d. Gesch. der Ph.*[10], vol. IV, pag. 307.

rata in vista del fine morale e dei fini reali, che Kant svolge la sua trattazione, la quale viene quindi a portare il nome di Antropologia prammatica (*). L'opera acquista per tal modo un singolar valore in rapporto con le altre d'argomento morale e pedagogico, ed è di fondamentale importanza per la conoscenza completa del pensiero kantiano nel campo dell'Etica e della Pedagogia.

A prescindere da tutto il primo libro dell'*Antropologia*, dove, facendo l'analisi del potere conoscitivo, Kant profonde osservazioni acute e importanti per il moralista e per l'educatore, circa le sensazioni, la memoria, l'immaginazione, il sogno, il talento ecc., vi sono nel secondo e nel terzo libro, e poi nella seconda parte dell'opera richiami e accenni a questioni fondamentali di etica e di religione, che giovano a chiarire idee e soluzioni da Kant esposte nelle opere precedenti. Il problema, per es., del carattere morale e del suo rapporto col carattere naturale; l'altro, sollevato dal Rousseau e da Kant esaminato con grande profondità nella *Religione entro i limiti della sola ragione*, circa la bontà o la malvagità naturale dell'uomo; quello infine del progresso umano e della sua significazione, problema da Kant affrontato pure nello scritto sulla *Pace perpetua* (**) e in altri minori, trovano tutti in molte pagine dell'*Antropologia* illustrazioni e commenti, che devono dallo studioso esser

(*) Circa il concetto di «prammatico» e il suo rapporto con il concetto di «pratico» e di «etico», varii passi delle opere kantiane meritano di esser tenuti presenti: *Critica del giudizio*, Introduz. pag. 8 (trad. ital. Gargiulo); *Fondaz. d. Metaf. d. cost.*, pag. 6 e 43 (trad. ital. Vidari); *Critica della rag. pratica* (traduzione ital. Capra) passim.

(**) Traduz. ital. Lamanna (ed. Lanciano, Carabba).

tenuti presenti. Quanto poi al valore propriamente pedagogico dell'opera, è certo che esso emerge, quando appena si consideri il proposito generale dell'autore, che è di trarre dalla conoscenza dell'uomo principii direttivi per il trattamento di esso in rapporto coi varii fini della vita, e quando in particolare si ripensino alcuni rapporti fra il concetto di educazione, quello di incivilimento e quello di disciplina, fra il concetto di educazione pratica o morale, di educazione tecnica e di educazione sociale, che nel *Disegno di Pedagogia* (*) sono accennati, e che qui trovano maggior luce.

Non v'è, dunque, dubbio alcuno che l'opera merita di essere letta e studiata; e una traduzione italiana può tornare opportuna.

Una traduzione francese si possedeva fin dal 1863, (Paris, Librairie phil. de Ladrange), ed era di quel medesimo J. Tissot, che è benemerito traduttore di altre opere kantiane. Ma il volume, ormai difficile a ritrovarsi, pur essendo nel complesso diligente opera di un acuto interprete della prosa, non semplice e non facile, di E. Kant, contiene tuttavia parecchie inesattezze, che forse in parte provengono dal testo originario, che deve avere avuto sott'occhio il traduttore, e in parte da errate o dubbie interpretazioni. Mi sia lecito di addurne in nota alcuni esempi (**).

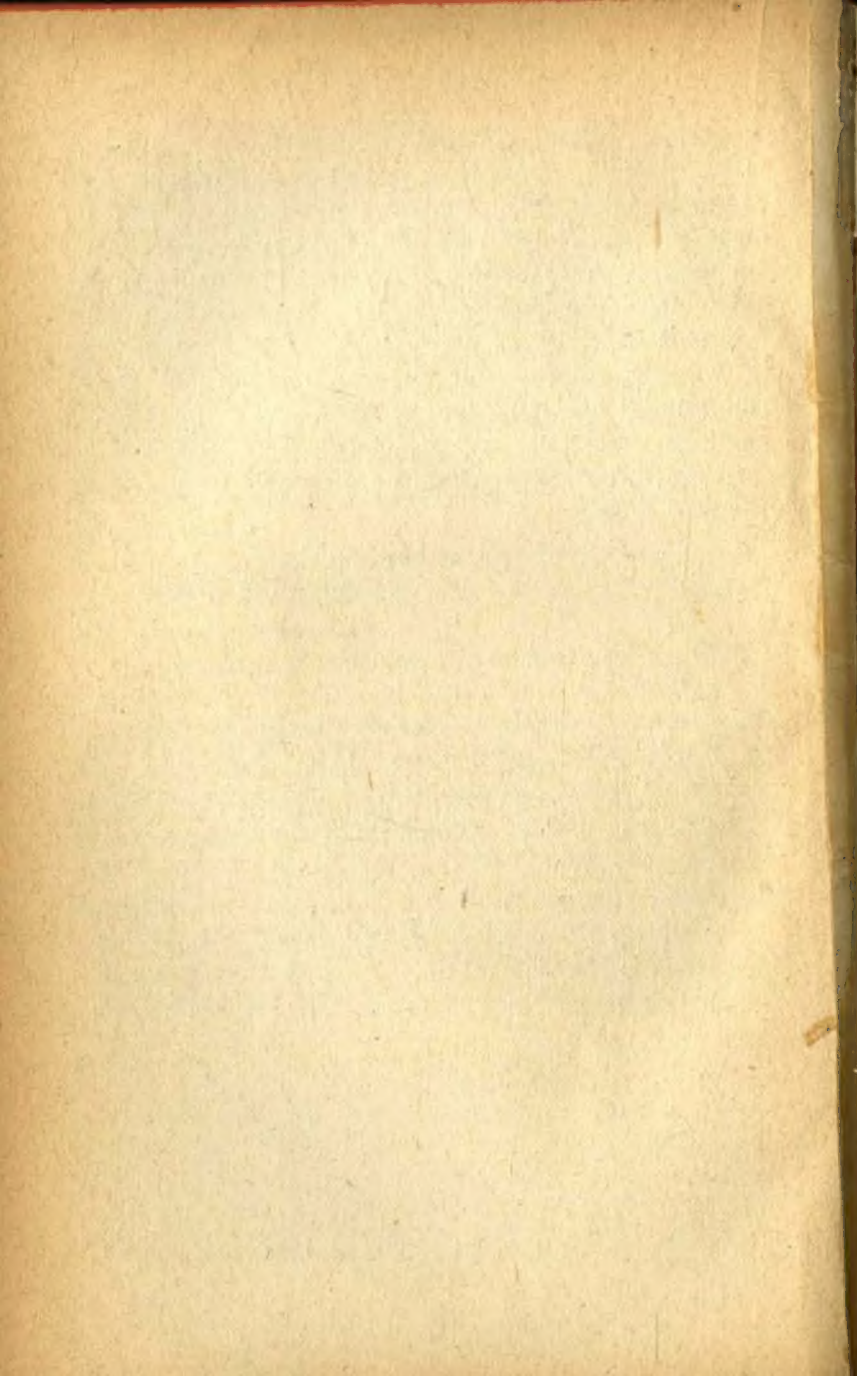
(*) Traduz. itl. Valdarnini (ed. Paravia).

(**) Pag. 219 (ed. ted.) linea 35: von seiner Haut; trad. franc.: de sa tête; — pag. 220, linea 7: schreckafter; trad. franc.: plus timide; — pag. 224, 18: seine Werke; trad. franc.: son monde; — pag. 237, 21: aber auch nicht (sottinteso: kann vermeiden) sich diese Freude zu verweisen: trad. franc.: mais il n'a pas à se la reprocher; — pag. 241, 9: socialität mit andern Menschen; traduzione franc.: la sensibilité avec les autres hommes; — pag. 244, 32: Musik und bildende Kunst...; periodo mancante nella tradu-

La presente traduzione italiana è stata da me condotta sul testo curato da Oswald Külpe nel volume VII dei *Kant's gesammelte Schriften* (Erste Abtheilung: Werke) editi dalla Reale Accademia prussiana delle Scienze (Berlin, Druck und Verlag von Georg Reimer, 1907). Anche le note che ho aggiunte in fine del volume **(alle quali si rimanda nel testo con numeri arabici)** sono, salvo alcune variazioni e aggiunte suggerite principalmente da riferimenti a scrittori e cose italiane, desunte da quelle della citata edizione tedesca.

GIOVANNI VIDARI.

---

zione franc.; — pag. 247, 9: verlohnt es wohl; trad. franc.: Il est donc bien inutile; — pag. 258, 1: sich in den Achtung nichts zu vergeben; trad. franc.: en ne s'attribuant aucune estime; — pag. 269, 9: der Freiheitsbegriff unter moralischen Gesetzen; trad. franc.: le sentiment de la liberté parmi les lois morales; — pag. 274, 30: in einem goldenen Regen von funfzig auf hundert dem Wuchererer in der Schooss fällt; trad. franc.: tombe en une pluie d'or de cinq pour cent dans le sens de l'usurier; — pag. 280, 8: Bei einer vollen Tafel, wo di Vielheit der Gerichte; trad. franc.: A une table parfaite, où le nombre des juges; — pag. 323, 10: einen gewissen angebornen Organlaut hat; traduzione franc.: bruit naturel d'organ; — pag. 325, 15: manca nella trad. franc. un — non — che c'è nel ted., e così pure a pag. 333, 3.

PREFAZIONE[1]

*Tutti i progressi civili, per mezzo dei quali l'uomo compie la propria educazione, hanno per fine di applicare le conoscenze e le abilità acquistate all'uso del mondo; ma l'oggetto più importante, a cui egli può applicarle, è l'*UOMO*, perchè l'uomo è fine a se stesso. — Il conoscere, adunque, l'uomo nella sua specie come creatura terrestre dotata di ragione merita di essere detto la* CONOSCENZA DEL MONDO, *sebbene egli costituisca solo una parte delle creature della terra.*

Una dottrina della conoscenza dell'uomo, concepita sistematicamente (Antropologia), può esser fatta o da un punto di vista FISIOLOGICO *o da un punto di vista* PRAMMATICO.

La conoscenza fisiologica dell'uomo mira a determinare quel che LA NATURA *fa dell'uomo, la prammatica mira invece a determinar quello che l'*UOMO *come essere libero fa oppure può e deve fare di se stesso. — Colui che investiga le cause naturali, sulle quali poggia, per esempio, il potere memorativo, può qua e là arzigogolare (secondo Cartesio) sopra le tracce lasciate nel cervello dalle impressioni, che seguono alle sensazioni; ma egli deve ammettere che in questo giuoco delle sue rappresentazioni egli è un puro spettatore e deve lasciar agire la natura, poichè non conosce i nervi cerebrali e le fibrille, nè può servirsene per i suoi fini; onde ogni sottigliezza teoretica a questo riguardo è in pura perdita. — Se egli invece utilizza le osservazioni fatte su*

1 **KANT**, ***Antrop. prammatica.***

ciò che fu riscontrato come dannoso o giovevole alla memoria per ampliarla o renderla pronta, e per questo si serve della conoscenza dell'uomo, allora questo costituirebbe una parte dell'Antropologia PRAMMATICA; *ed è appunto quella, di cui noi qui ci occupiamo.*

Una Antropologia, considerata come quella CONOSCENZA DEL MONDO, *che deve seguire alla* SCUOLA, *non sarà propriamente chiamata ancora* PRAMMATICA, *quando essa contenga una conoscenza estesa delle* COSE *del mondo, per esempio degli animali, delle piante e dei minerali nei diversi paesi e climi, ma quando contenga la conoscenza dell'uomo come* CITTADINO DEL MONDO. — *Quindi anche la conoscenza delle razze umane, come prodotti appartenenti al giuoco della natura, non appartiene ancora alla conoscenza prammatica, ma solo alla conoscenza teoretica del mondo.*

Anche le espressioni: CONOSCERE *il mondo,* AVERE *del mondo, sono abbastanza remote l'una dall'altra: poichè l'una si riferisce soltanto allo spettacolo a cui si è stati presenti, l'altra invece a quello in cui si è recitato. — Per giudicare il cosiddetto* GRAN *mondo, il ceto degli altolocati, l'antropologo si trova in una posizione sfavorevole, perchè quelli si trovano troppo vicini tra loro, troppo lontani dagli altri.*

Ai mezzi per l'ampliamento dell'Antropologia appartiene il VIAGGIARE, *sia pur anche soltanto la lettura dei libri di viaggi. Ma si deve prima aver acquistato a casa, nelle relazioni coi proprii concittadini e compaesani* (*), *la*

(*) Una grande città, capitale di un regno, dove si trova il governo di esso, che possiede una università (per la cultura scientifica) ed è anche sede del commercio marittimo, il quale per mezzo di fiumi provenienti dall'interno favorisce il commercio coi paesi finitimi di diverse lingue e costumi, una tal città, come è per es. Kœnigsberg sul Pregel, può esser presa come sede adatta per l'ampliamento della conoscenza dell'uomo e per la conoscenza del mondo, la quale vi può essere acquistata anche senza viaggiare.

conoscenza degli uomini, se si vuol sapere dove si deve cercare all'estero il modo di estenderla. Senza un tal piano (il quale suppone già la conoscenza dell'uomo) il cittadino del mondo rimane sempre molto limitato nella sua antropologia. La CONOSCENZA GENERALE *precede sempre in questo la* CONOSCENZA LOCALE, *perchè quella deve essere ordinata e guidata dalla filosofia; senza di che ogni conoscenza acquistata non può essere che un vagabondaggio frammentario, nè può costituire scienza.*

Ma tutti i tentativi di acquistare una tal scienza con fondatezza vanno incontro a notevoli difficoltà connesse con la stessa natura umana.

1. *L'uomo, il quale nota che si cerca di osservarlo e indagarlo, o appare imbarazzato, e allora non si* PUÒ *mostrare come è, oppure si* NASCONDE, *e allora non* VUOLE *essere conosciuto come è.*

2. *Se poi egli vuole soltanto indagare se stesso, allora egli, specialmente per quel che riguarda i suoi stati affettivi, che non ammettono di solito nessuna* OCCULTAZIONE, *si trova in una situazione critica: se gli impulsi sono in azione, egli non si osserva, e se egli si osserva, gli impulsi cessano.*

3. *Le circostanze di luogo e di tempo determinano, quando sono persistenti, delle* ABITUDINI, *le quali sono, come si dice, una seconda natura e rendono all'uomo difficile il giudizio sopra se stesso; onde egli si deve trattenere, e tanto più quando si tratti di altri coi quali è in rapporto, dal formarsene un concetto; infatti il mutamento dello stato, in cui l'uomo è posto dalla sorte, o in cui egli da sè come avventuriero si pone, rendono molto difficile all'antropologia di innalzarsi al grado di scienza formale.*

Finalmente non vi sono vere fonti, ma soltanto sussidii per l'antropologia: storia, biografia, teatro, romanzi. Infatti

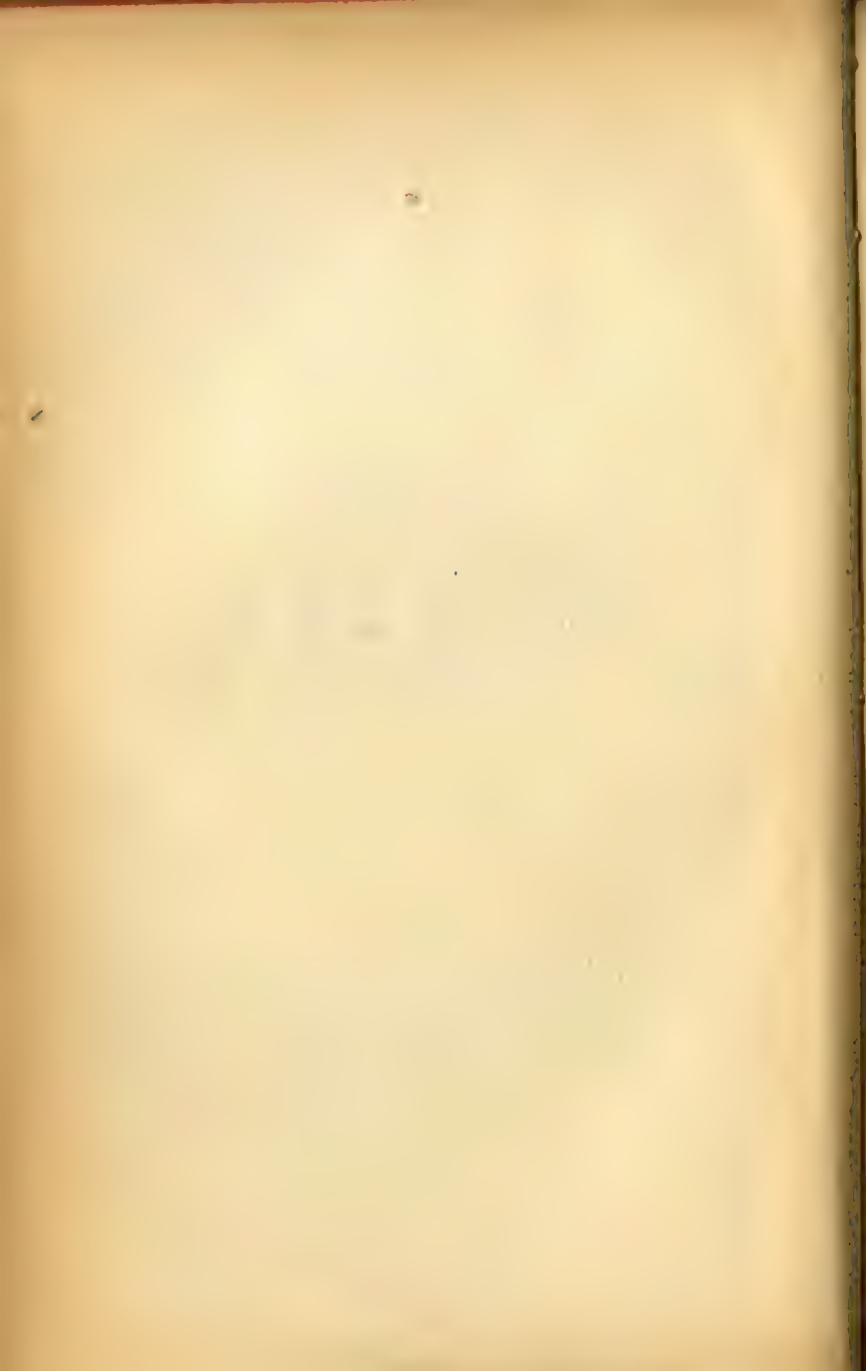
sebbene questi due ultimi siano fondati, non sulla esperienza e sulla verità, ma soltanto sulla poesia, e vi sia concesso di rappresentare esagerati come in un sogno i caratteri e le situazioni, in cui gli uomini sono posti, onde pare che nulla se ne possa apprendere per la conoscenza dell'uomo, tuttavia quei caratteri, così come hanno tentato il Richardson o il Molière, devono esser derivati nei loro TRATTI FONDAMENTALI *dalla osservazione di quel che l'uomo fa e non fa: infatti essi, sebbene esagerati nel grado, devono per la qualità coincidere con la natura umana.*

Una Antropologia prammatica trattata in modo sistematico e insieme popolare (per mezzo di esempi, che ogni lettore può trovare da sè) ha per il pubblico dei lettori questo vantaggio, che con la ricchezza dei titoli, sotto i quali può esser collocata questa o quella proprietà umana, osservata in pratica, vengono offerti al lettore occasioni e stimoli per fare di ogni particolar proprietà un tema proprio di studio da collocare nel posto che gli spetta, onde i lavori si ripartiscono da se stessi fra i cultori di questa disciplina, e dalla unità del piano vengono raccolti in un tutto; ne viene quindi allora promosso e accelerato l'incremento della scienza con vantaggio di tutti (*).

(*) Nel mio insegnamento di FILOSOFIA PURA, dapprima libero poi ufficiale, io ho tenuto per circa trent'anni due specie di lezioni riguardanti la conoscenza del mondo, cioè nel semestre invernale di ANTROPOLOGIA e nel semestre estivo di GEOGRAFIA FISICA, le quali come letture popolari ebbero successo (1). Il presente volume contiene le prime; delle seconde, consegnate in un manoscritto, illeggibile da altri fuorchè da me, mi sarebbe difficilmente possibile, data la mia età, fare la pubblicazione.

PARTE PRIMA

Didattica Antropologica.

Del modo di conoscere l'interno e l'esterno dell'uomo.

LIBRO PRIMO

Del potere conoscitivo.

Della coscienza di se stesso.

§ 1. — Il fatto che l'uomo possa rappresentarsi il proprio Io lo eleva infinitamente al di sopra di tutti gli altri esseri viventi sulla terra. Per questo egli è una PERSONA e, in forza dell'unità di coscienza persistente attraverso a tutte le alterazioni che possono toccarlo, egli è una sola e medesima persona, cioè un essere del tutto diverso, in grado e dignità, dalle COSE, quali sono gli animali irragionevoli, dei quali si può disporre ad arbitrio; e tale è anche quando egli non può ancor dire Io, perchè lo ha nel pensiero: allo stesso modo tutte le lingue, quando parlano in prima persona, lo devono pensare, se anche non esprimano con una particolar parola questa proprietà dell'Io. Ora tal facoltà (di pensare) è l'INTELLIGENZA.

È però degno di nota il fatto che il bambino che già sa abbastanza parlare, tuttavia incomincia piuttosto tardi (forse dopo un anno) a esprimersi con l'io, e che fino a quel momento parla di sè in terza persona (Carlo vuol mangiare, andare ecc.), e che sembra venirgli d'improvviso una luce quando incomincia a parlare con l'io: da

un tal giorno egli non ricade più in quella forma primitiva di parlare. Dapprima egli si SENTIVA solamente, ora egli PENSA se stesso. — La spiegazione di questo fenomeno potrebbe essere abbastanza difficile per l'antropologo.

L'osservazione che un bambino prima del terzo mese dalla nascita non sa nè piangere nè ridere si spiega con la evoluzione di certe rappresentazioni di offesa e d'ingiustizia, che si riferiscono interamente alla ragione. — Il fatto che egli in tal periodo di vita cerchi di seguire con gli occhi l'oggetto luminoso che gli si presenta, è il rozzo principio del progresso che va dalle PERCEZIONI (apprensione della rappresentazione sensibile) alla CONOSCENZA degli oggetti sensibili, cioè alla ESPERIENZA.

Più tardi, quando il bambino si sforza di parlare, lo storpiamento ch'egli fa delle parole lo rende così caro alle mamme e alle nutrici, che queste son sempre pronte a vezzeggiarlo e baciarlo così da trasformarlo, con la soddisfazione di ogni suo desiderio e capriccio, in un piccolo despota. Questa amabilità della creatura umana nel periodo del suo passaggio alla umanità deve bensì in parte attribuirsi alla sua innocenza ed al candore di tutte le sue espressioni pur manchevoli, nelle quali non c'è traccia di finzione nè di malignità, ma deve d'altra parte essere ascritto alla tendenza naturale delle nutrici a trattar bene una creatura, che in modo così lusinghevole si abbandona alla volontà altrui. È allora per il bambino l'età dei giuochi, la più felice di tutte, nella quale l'educatore, facendosi egli stesso bambino, gode ancora una volta di tale piacevolezza.

Il RICORDO della propria infanzia non si spinge molto in là in quel tempo, perchè quella era l'età, non delle esperienze, ma soltanto delle percezioni sparse non ancora unificate sotto la nozione dell'oggetto.

Dell'egoismo.

§ 2. — Dal giorno in cui l'uomo incomincia a parlare in prima persona, egli porta avanti il suo caro io dove può, e l'egoismo progredisce incessantemente, se non apertamente (perchè gli si oppone l'egoismo degli altri), almeno nascostamente per darsi, con apparente abnegazione e con finta modestia, un rilevante valore tanto più sicuro nel giudizio degli altri.

L'egoismo può includere tre diverse pretese: quella dell'intelletto, del gusto e dell'interesse pratico; cioè può essere logico o estetico o pratico.

L'EGOISTA LOGICO non ritiene necessario di sottoporre il proprio giudizio all'intelletto altrui, come se egli non avesse bisogno di questa pietra di paragone (*criterium veritatis externum*). Ma è tanto certo che noi non possiamo far a meno di questo mezzo per assicurarci della verità del nostro giudizio, che essa è forse la più importante ragione, per cui il popolo colto lotta così energicamente per la LIBERTÀ DELLA STAMPA; infatti, se questa libertà ci vien negata, ci vien sottratto un gran mezzo per provare la giustezza del nostro giudizio, e noi siamo esposti all'errore. Non si dica che la MATEMATICA ha il privilegio di parlare con una propria perfezione, perchè, se non precedesse la coincidenza assoluta del giudizio del geometra con quello degli altri che si sono dedicati con talento e con diligenza a questa materia, la matematica non potrebbe sottrarsi alla preoccupazione di cadere in qualche errore. — Vi sono pure anche parecchi casi, nei quali noi non ci fidiamo del giudizio dei nostri sensi, come quando, p. e., dubitiamo se uno squillo sia soltanto nel nostro orecchio o se sia la percezione di una campana

realmente scossa, e allora troviamo necessario di consultare anche altri per sentire se non paia così anche ad essi. E in filosofia, sebbene non dobbiamo, come i giuristi che si richiamano al giudizio degli esperti, riferirci al parere degli altri per confermarci nel nostro, pure uno scrittore, che non trovasse nessuna aderenza alla opinione da lui pubblicamente esposta, la quale d'altra parte sia di una certa importanza, cadrebbe in sospetto di errore.

Appunto per questo è un RISCHIO quello di gettare in pubblico un'opinione che contraddica alla generale, almeno dei competenti. Questa forma d'egoismo si chiama PARADOSSO. Non c'è della audacia nel rischiare una proposizione col pericolo che essa non sia vera, ma solo con quello che essa possa trovare accoglimento presso pochi. — L'amore del paradosso è in vero un SENTIMENTO LOGICO PERSONALE di non voler essere imitatore degli altri, ma di apparire un uomo raro, mentre di spesso si è soltanto un ORIGINALE. Ma siccome ognuno deve avere e sostenere il proprio parere PERSONALE (*si omnes patres sic, at ego non sic.* Abelardo), così il rimprovero di paradosso, qualora questo non sia fondato sulla vanità di volersi distinguere, non è di cattivo significato. — Al paradossale si contrappone il VOLGARE, quello che ha dalla sua l'opinione comune. Ma in esso vi è del pari poca sicurezza, se non anche minore, perchè esso addormenta lo spirito; mentre invece il paradosso eccita lo spirito alla attenzione e alla ricerca, la quale di spesso conduce a scoperte.

L'egoista ESTETICO è colui che si accontenta del proprio GUSTO: gli altri trovino pure cattivi i suoi versi, i suoi dipinti, la sua musica ecc., e degni di critica e di riso. Egli si priva del progresso verso il meglio, isolandosi col proprio giudizio, applaudendosi da sè e ricercando in sè solo la pietra di paragone del bello artistico.

Finalmente l'egoista MORALE è colui che restringe tutti i fini a se stesso, e non vede nessun utile fuorchè in ciò che giova a lui, e anche come eudemonista ripone soltanto nell'utile e nella propria felicità, non nell'idea del dovere, il principio supremo di determinazione del volere. Infatti, siccome ogni uomo si fa un concetto diverso di quello che contribuisce alla felicità, è appunto l'egoismo quello che spinge la cosa così in là da non avere nessuna pietra di paragone del puro concetto del dovere, il quale deve assolutamente essere un principio di validità universale. Tutti gli eudemonisti sono quindi in pratica degli egoisti.

All'egoismo può essere opposto soltanto il PLURALISMO, cioè quel modo di pensare, per cui non si abbraccia nel proprio io tutto il mondo, ma ci si considera e comporta soltanto come cittadini del mondo. Questo concetto appartiene all'antropologia. Per quello poi che riguarda la differenza fra egoismo e pluralismo dal punto di vista metafisico, essa è del tutto fuori del campo della scienza che qui trattiamo. Quando cioè si ponga la questione, se io come essere pensante abbia ragione di ammettere al di fuori della mia esistenza anche quella di un tutto di altri esseri che stanno in comunione con me (quel che si dice il Mondo), essa è una questione, non antropologica, ma metafisica.

NOTA. — Intorno alla forma del linguaggio egoistico.

Ai nostri tempi il linguaggio del sovrano quando si indirizza al popolo è di solito pluralistico (Noi, N., per grazia di Dio ecc.). È da chiedersi se la frase non debba intendersi piuttosto in senso egoistico, come indicante una personale potenza assoluta, e non significhi propriamente la stessa cosa che dice il re di Spagna col suo: IO EL REY (Io, il Re). Ma parmi che quella forma della più alta autorità abbia dovuto significare in origine un qualche cosa di

POPOLARE (Noi, il Re e il suo consiglio). — Ma come è accaduto che nel dialogo, il quale nelle antiche lingue classiche era espresso col TU, epperò in modo SINGOLARISTICO, da diversi altri popoli, specialmente germanici, è stato espresso col VOI, epperò in modo pluralistico? I Tedeschi poi hanno aggiunto, per maggiore segnalazione della persona con la quale si parla, due espressioni significative, cioè quella dei pronomi ER e SIE (come se non ci fosse dialogo, ma narrazione intorno a persone lontane, o siano una o più); al che infine si aggiunse nell'uso, a compimento di tutte le sciocchezze della apparente umiliazione di fronte all'interlocutore e della esaltazione di questo sopra di sè, l'astratto delle qualità sociali della persona a cui si parla, invece del suo nome personale (Sua Maestà, sua Eminenza, sua Eccellenza ecc.). — Tutto ciò si capisce nel feudalesimo, quando dalla dignità regale. — attraverso a tutti i gradi, fin là dove cessa la dignità, e rimane soltanto l'uomo, cioè fino alla condizione del servo, al quale ii superiore si indirizza soltanto col TU, o alla condizione del fanciullo, che non può avere una propria volontà — si bada a questo che non abbia a mancare affatto il GRADO del rispetto che si deve al superiore.

Della coscienza volontaria delle proprie rappresentazioni.

§ 3. — Lo sforzo di diventar cosciente delle proprie rappresentazioni è o l'ATTENZIONE (*attentio*), o l'ASTRAZIONE da una rappresentazione, di cui sono cosciente (*abstractio*). — Quest'ultima non è una semplice omissione e negazione della prima (poichè ciò sarebbe distrazione) (*distractio*), ma un atto reale del potere conoscitivo, per cui si cerca di separare una rappresentazione, di cui sono cosciente, da altre con cui essa è legata in un atto di coscienza. — Non si dice quindi ASTRARRE (separare) qualcosa, ma DA QUALCHE COSA, cioè da una determinazione dell'oggetto della mia rappresentazione, per cui questa conserva la generalità di un concetto e così viene accolta nell'intelletto.

Il saper astrarre da una rappresentazione, anche quando essa si impone all'uomo per mezzo del senso, è un potere di gran lunga maggiore di quello dello stare attento; perchè esso prova una libertà del pensiero e la facoltà dello spirito di AVERE IN PROPRIO POTERE LO STATO DELLE PROPRIE RAPPRESENTAZIONI. — In questo senso LA FACOLTÀ DELL'ASTRAZIONE è molto più difficile, ma anche più importante di quella dell'attenzione, quando si tratta di rappresentazioni sensibili.

Molti uomini sono infelici, perchè non sanno astrarre. Un celibe potrebbe fare un buon matrimonio, se egli soltanto sapesse astrarre da una verruca del viso o dalla mancanza di un dente della sua amata. Ma è una particolare disgrazia del nostro potere d'attenzione il por mente, anche senza volerlo, a quello che in altri è difettoso, il rivolger gli occhi a un bottone che manca nell'abito della persona che ci sta di fronte, oppure a un vuoto nella fila de' suoi denti o a un errore abituale del suo linguaggio, e in questo modo mettiamo gli altri in imbarazzo e guastiamo a noi stessi il tono della conversazione. — Quando l'essenziale in altri è buono, è agire non soltanto con equità, ma anche con sagacia l'astrarre dal male degli altri e anche dal nostro proprio bene; ma questo potere di astrarre è una forza dello spirito, che può acquistarsi soltanto con l'esercizio.

Dell'osservazione di se stesso.

§ 4. — L'attenzione (*animadvertere*) non è ancora una OSSERVAZIONE (*observare*) di se stesso. Quest'ultima è un raccoglimento metodico delle osservazioni fatte su noi stessi, il quale porge la materia per un GIORNALE DI UN AUTOOSSERVATORE, e conduce facilmente alla fantasticheria e alla follìa.

L'attenzione a se stesso, quando si ha a fare con uomini, è certamente necessaria, ma non deve essere visibile nella conversazione, perchè allora essa produce o l'IMBARAZZO o l'AFFETTAZIONE. L'opposto di ambedue è la DISINVOLTURA (*air dégagé*), cioè la fiducia di non esser giudicati male dagli altri nel proprio contegno. Colui che si comporta come se volesse giudicarsi davanti allo specchio, o che parla come se egli si ascoltasse (e non soltanto come se un altro lo ascoltasse) è una specie di istrione. Egli vuol RAPPRESENTARE, e recita, una parte, onde, se si avverte questo sforzo in lui, egli decade nel giudizio degli altri, perchè desta il sospetto che abbia il proposito di ingannare. — La franchezza nel modo di mostrarsi esteriormente, la quale non dà motivo a un tale sospetto, si chiama il contegno NATURALE (il quale può non escludere l'arte e il buon gusto), e piace per la sola VERACITÀ della espressione. Quando invece nel linguaggio appare una schiettezza proveniente da semplicità, cioè da mancanza di abilità simulatrice diventata regola, si ha l'INGENUITÀ. — Il modo aperto di esprimersi proprio di una fanciulla che si avvicina alla maggiore età o di un campagnuolo ignaro delle maniere cittadine desta, per la sua innocenza o semplicità (cioè ignoranza nell'arte di apparire), un piacevole sorriso in coloro che in quest'arte sono già esercitati e scaltriti. Non è un SORRISO sprezzante, poichè tuttavia si onora nell'intimo la purezza e la rettitudine, ma è un sorridere buono e amorevole della inesperienza altrui nell'ARTE DI APPARIRE, trista sì, ma fondata nella nostra già corrotta natura umana; arte, la quale dovrebbe piuttosto far sospirare che sorridere, quando la si paragoni con l'idea di una natura ancora incorrotta (*). È una

(*) In rapporto a ciò si potrebbe così parodiare il noto verso di Persio: *Naturam videant ingemiscantque relicta* (2).

gioia momentanea, come davanti a un cielo nuvoloso, che d'un tratto si squarcia in un punto per lasciar passare il raggio di sole, ma che tosto si richiude per adattarsi all'occhio ammalato dell'amor proprio.

Per quel che riguarda poi il tema proprio di questo paragrafo, che è di METTERE IN GUARDIA contro il proposito di indagare e di esporre in modo minuzioso una storia interna del corso SPONTANEO dei proprii pensieri e sentimenti, esso deriva da ciò che quella è proprio la via di cadere nella fantasticheria di pretese ispirazioni superiori e di forze che senza la nostra partecipazione influiscono, chi sa come?, sopra di noi, cioè di cadere nell'illuminatismo e nel terrorismo. Poichè noi qui facciamo delle pretese scoperte di ciò che noi stessi abbiamo introdotto in noi; così è di una BOURIGNON (3) con le sue visioni fascinatrici, o di un PASCAL con le sue terribili e angoscianti rappresentazioni, o anche di quella testa straordinaria di ALBRECHT HALLER (4), il quale col diario della sua vita spirituale, per lungo tempo da lui tenuto, di spesso anche interrotto, arrivò fino al punto di chiedere a un famoso teologo suo antico collega accademico, il dottor LESS, se egli non poteva trovare nel vasto tesoro della sua scienza teologica un conforto per la sua anima angosciata.

È ben degno di riflessione, necessario e utile per la logica e per la metafisica, l'osservare i diversi atti del potere rappresentativo, quando noi li ridestiamo. — Ma il voler spiarsi per sapere come essi sorgono ANCHE NON PROVOCATI nello spirito (il che accade per il gioco spontaneo dell'immaginazione creatrice) è un rovesciamento dell'ordine naturale nel potere conoscitivo, perchè allora i principii del pensiero non precedono (come devono) ma seguono; ed è già una malattia dello spirito (una fanta-

sticheria) o conduce ad essa. Chi sa raccontar molto di INTERNE ESPERIENZE (della grazia, delle tentazioni), nel suo viaggio di scoperta alla ricerca di se stesso approda sempre soltanto ad Anticira (5). Perchè le esperienze interne non sono come le ESTERNE di oggetti spaziali, in cui gli oggetti stessi appaiono gli uni accanto agli altri e come STABILI. Il senso interno vede i rapporti delle sue determinazioni soltanto nel tempo e quindi in un fluire, in cui non è possibile nessuna stabilità della osservazione, che pure è necessaria alla esperienza (*).

Delle rappresentazioni che abbiamo senz'esserne coscienti.

§ 5. — Sembra che ci sia una contraddizione nel fatto di AVERE RAPPRESENTAZIONI, *delle quali non si è coscienti*, perchè come possiamo sapere di averle, se non

---

(*) Se noi ci rappresentiamo l'azione (spontaneità) interna, per cui è possibile un concetto (un pensiero), cioè la RIFLESSIONE, e la sensibilità (ricettività), per cui è possibile una PERCEZIONE (*perceptio*) o un'INTUIZIONE empirica, cioè l'APPRENSIONE, come ambedue fornite di coscienza, allora la coscienza di se stesso (*apperceptio*) si può dividere in quella della riflessione e quella dell'apprensione. La prima è una coscienza dell'intelletto, la seconda del senso interno; quella è chiamata l'appercezione PURA, questa la EMPIRICA, perchè quello si dice falsamente il SENSO intimo. — Nella psicologia noi indaghiamo noi stessi secondo le rappresentazioni del nostro senso interno, nella logica invece secondo ciò che la coscienza intellettuale ci offre. — Qui dunque l'Io ci appare doppio (il che sarebbe contradittorio): 1) l'Io come SOGGETTO del pensiero (nella Logica), a cui si riferisce l'appercezione pura (l'Io che soltanto riflette), e di cui nulla più si può dire fuor che è una rappresentazione del tutto semplice; 2) l'Io come l'OGGETTO della percezione e quindi del senso interno, che include una molteplicità di determinazioni, le quali rendono possibile una ESPERIENZA interna. — La questione, se nelle diverse alterazioni interne dell'animo (della memoria o dei principii ammessi da lui) l'uomo, quando è cosciente di tali alterazioni, possa ancora dire di essere il MEDESIMO (quanto allo spirito), è assurda; perchè egli può essere cosciente di tali alterazioni solo per il fatto che egli si rappresenta nelle diverse condizioni come un solo e medesimo SOGGETTO, e l'io dell'uomo è sì duplice quanto alla forma (al modo di rappresentarsi), ma non quanto alla materia (al contenuto).

ne siamo coscienti? Questa obiezione fece già il LOCKE (6), il quale quindi rifiutò anche l'esistenza di un tal genere di rappresentazioni. — Ma noi tuttavia possiamo esser coscienti MEDIATAMENTE di avere una rappresentazione, sebbene immediatamente non lo siamo. » Un tal genere di rappresentazioni si chiamano OSCURE. -le altre sono CHIARE e, quando la loro chiarezza si estende anche alle rappresentazioni parziali di un tutto e al loro legame, allora sono DISTINTE, o siano esse del pensiero o della intuizione.

Quando io ho coscienza di vedere lungi da me in un prato un uomo, quantunque non sia certo di vedere i suoi occhi, il naso, la bocca ecc., io ne concludo propriamente questo soltanto, che quella cosa è un uomo; poichè, se io, per il fatto che non son certo di percepire codeste parti del corpo (e lo stesso dicasi delle altre), volessi sostenere di non AVERE affatto nella mia intuizione la rappresentazione di esse, allora io anche non potrei dire di vedere un uomo, perchè il tutto (del corpo o dell'uomo) è costituito di tali rappresentazioni parziali.

Può destar meraviglia intorno al nostro essere il vedere che il campo delle nostre intuizioni sensibili di cui non siamo coscienti, sebbene possiamo indubbiamente concludere che le possediamo, cioè delle rappresentazioni OSCURE nell'uomo (e così anche negli animali), è smisurato, laddove le chiare contengono pochissimi punti aperti alla coscienza, che, dunque, nel grande CAMPO del nostro spirito soltanto pochi punti sono ILLUMINATI. Cosicchè, se una potenza superiore potesse soltanto dire: sia fatta la luce! subito, anche senza aggiunta di un minimo che, apparirebbe (se per es. prendiamo un letterato con tutto quello che c'è nella sua memoria) un mezzo mondo davanti a' suoi occhi. Tutto ciò che l'occhio

armato di telescopio (nella luna) o di microscopio (negli infusorii) discopre, è visto dall'occhio nudo; poichè questi mezzi ottici non arrecano maggior luce e quindi non producono nell'occhio immagini che non si sarebbero prodotte sulla retina anche senza quei mezzi artificiali, ma soltanto le ampliano così che noi ne diventiamo coscienti. — Lo stesso dicasi delle sensazioni dell'udito, quando il musicista con le dieci dita e i due piedi suona una fantasia sull'organo parlando ad un tempo con uno che gli sta vicino: in tal caso vengono eccitate nell'animo in un sol momento molte rappresentazioni, ognuna delle quali richiede nella scelta un particolar giudizio circa la sua convenienza, perchè un solo colpo di dito non conforme all'armonia sarebbe avvertito come una stonatura, e tuttavia il tutto piace in modo tale, che il musicista improvvisatore potrebbe desiderar di spesso di aver fissato in note qualche pezzo da lui felicemente eseguito, quale forse egli non spera di sapere altra volta, pur con tutta la sua diligenza, produrre.

Il campo delle rappresentazioni OSCURE è, dunque, il più vasto nell'uomo. Ma siccome in esso non si percepisce che in forma passiva come giuoco di sensazioni, così la teoria di quelle appartiene soltanto all'antropologia fisiologica, non alla prammatica, di cui propriamente qui si tratta.

Noi infatti di spesso giuochiamo con le rappresentazioni oscure e abbiamo interesse a porre nell'ombra davanti all'immaginazione oggetti che ci piacciono o che non ci piacciono; ma più di spesso ancora siamo noi stessi giuoco di rappresentazioni oscure, e il nostro intelletto non può salvarsi dalle assurdità nelle quali lo getta la loro influenza, se anche ne riconosca la natura illusoria.

Così succede dell'amore sessuale, in quanto esso ha di mira, non la benevolenza, ma il godimento del suo oggetto. Quanto spirito non è stato prodigato per gettare un tenue fiore sopra di esso, che è bensì ricercato, ma che lascia vedere un'affinità tanto stretta fra l'uomo e gli animali che il pudore ne resta colpito; e le espressioni in società non possono essere senza veli, sebbene siano abbastanza trasparenti per muovere al sorriso. — La immaginazione può qui spaziare liberamente nel buio, e non è sempre un'arte volgare quella di non correre il pericolo, per evitare il CINISMO, di cadere nel PURISMO ridicolo.

D'altra parte noi siamo anche, abbastanza di spesso, vittima del giuoco di oscure rappresentazioni, le quali non vogliono scomparire, quando anche l'intelligenza le illumini. Scegliersi la tomba nel proprio giardino, o sotto un albero ombroso, in un campo o in un terreno arso è di spesso un'occupazione importante per un mortale, sebbene egli nel primo caso non possa sperare di godersi una bella vista, e nel secondo di temere un raffreddore per l'umidità.

Che l'abito faccia il monaco, è proposizione che in certa misura vale anche per gli uomini colti. E un proverbio russo dice: « nel ricever l'ospite si bada al suo abito, standogli insieme si bada alla sua conoscenza »; ma l'intelletto non può evitare l'impressione di oscure rappresentazioni d'una certa importanza, che fa una persona ben vestita, e ad ogni modo può avere soltanto il proposito di rettificare più tardi il giudizio recato frequentemente su di essa.

Una studiata oscurità viene di spesso adoperata con successo per dare l'apparenza della profondità e solidità; allo stesso modo nella LUCE CREPUSCOLARE o nella nebbia

gli oggetti sembrano alla vista più grossi di quel che sono (*). Oscurare è il motto di tutti i mistici per attrarre con la tenebra artificiale i cercatori di saggezza. — Però è anche vero che in genere un certo grado di enigmaticità in un'opera non è sgradito al lettore, perchè in questo modo gli si rende sensibile la sua propria acutezza nel tradurre l'oscuro in concetti chiari.

Delle rappresentazioni distinte e delle indistinte.

§ 6. — La coscienza delle proprie rappresentazioni, quando basta per DIFFERENZIARE un oggetto da altri, si chiama CHIAREZZA. Quella invece, per cui si chiarisce la COMPOSIZIONE delle rappresentazioni, si chiama DISTINZIONE. Soltanto quest'ultima può far sì che una somma di rappresentazioni diventi CONOSCENZA, nella quale vien pensato l'ORDINE della molteplicità per il fatto che ogni composizione accompagnata da coscienza presuppone la unità e quindi la regola. — Alla rappresentazione distinta si può contrapporre, non la CONFUSA (*perceptio confusa*), ma soltanto l'INDISTINTA (*mere clāra*). Quello che è confuso dev'essere composto, poichè nel semplice non vi è nè ordine nè CONFUSIONE. La confusione è dunque la CAUSA della indistinzione, non la DEFINIZIONE di essa. — In

(*) Invece nella LUCE DEL GIORNO quello che è più chiaro degli oggetti circostanti, sembra anche più grande, per es. le calze bianche fanno apparire le gambe più piene che le calze nere; un fuoco acceso nella notte sopra un'alta vetta sembra più grande di quello che sia alla misurazione. — Forse in questo modo si può anche spiegare la apparente grandezza della luna e la apparente maggior distanza dalle stelle fra di loro quando esse sono vicine all'orizzonte; poichè in ambedue i casi ci appaiono come oggetti luminosi che sull'orizzonte sono visti attraverso uno strato d'aria più spesso di quando essi sono alti nel cielo, e quello che è oscuro vien giudicato in forza della luce circostante anche più piccolo. Nel tiro del bersaglio quindi dovrebbe un cerchio nero con uno bianco nel mezzo essere più favorevole al tiro che non nel caso inverso.

ogni rappresentazione complessa (*perceptio complexa*), come è ogni CONOSCENZA (perchè per questa si richiede sempre intuizione e concetto), la chiarezza poggia sull'ORDINE, secondo cui le rappresentazioni parziali vengono composte; esse poi si possono dividere, secondo una divisione puramente logica (riguardante la sola forma), in sovraordinate e subordinate (*perceptio primaria et secundaria*), oppure, secondo una divisione REALE, in principali e accessorie (*perceptio principalis et adhaerens*); e con quest'ordine la conoscenza diventa distinta. — Si vede bene che, se il potere di CONOSCERE si deve chiamare in genere INTELLETTO (nel senso più generale della parola), questo deve includere il POTERE DI AFFERRARE (*attentio*) date rappresentazioni per poter produrre la INTUIZIONE, il potere di ASTRARRE da esse quello che è comune (*abstractio*), per poter produrre il CONCETTO, e il potere di RIFLESSIONE per poter produrre la CONOSCENZA dell'oggetto.

Colui che possiede un tal potere in grado eminente si chiama un INGEGNO; colui che lo possiede in piccola misura si chiama un DEFICIENTE (perchè egli ha sempre bisogno di esser condotto da altri); colui poi, che nell'uso del potere medesimo reca dell'originalità (in forza della quale egli trae da se stesso quello che solitamente deve essere appreso sotto la guida altrui) si dice un GENIO.

Colui che non ha appreso affatto ciò che deve essere insegnato per essere saputo, dicesi un IGNORANTE, nel caso che egli, pretendendo di essere un dotto, avrebbe dovuto saperlo; perchè, senza una tal pretesa, egli può essere un gran genio. Colui che non sa neppur pensare, sebbene possa molto apprendere, si dice una TESTA PICCINA. — Si può essere un GRAN dotto (macchina per fornire notizie, tali quali si sono assunte) e tuttavia essere

molto PICCINO per rispetto all'uso del proprio sapere storico. — Colui, il cui processo di istruzione rivela, nel partecipare pubblicamente agli altri ciò che ha appreso, la disciplina scolastica (e quindi la mancanza di libertà nel proprio pensiero), è il PEDANTE, il quale del resto può essere un dotto o un soldato o un uomo di corte. Il pedante istruito è in fondo ancora il più sopportabile di tutti, perchè si può tuttavia da lui imparare qualche cosa; invece la meticolosità nella forma (la pedanteria) non solo è inutile, ma, in causa della superbia che è propria inevitabilmente del pedante, è ridicola, perchè è la superbia di un IGNORANTE.

L'arte poi, o piuttosto la facilità di parlare in TONO mondano o di mostrarsi in genere alla moda, il che, principalmente quando si tratta di scienza, viene falsamente chiamato POPOLARITÀ, mentre dovrebbe chiamarsi piuttosto leggerezza agghindata, ricopre una notevole povertà di uno spirito angusto. Soltanto i bambini possono in tal modo essere ingannati. « Il tuo tamburro (diceva in Addison (7) il quacchero all'ufficiale che gli chiacchierava accanto nella vettura) è la tua immagine: esso suona, perchè è vuoto ».

Per giudicare gli uomini secondo il loro potere conoscitivo (cioè secondo l'intelletto), essi si dividono in quelli ai quali si deve riconoscere il SENSO COMUNE (*sensus communis*), che non è certo VOLGARE (*sensus vulgaris*), e in uomini di SCIENZA. I primi sono consapevoli delle leggi nel momento della loro applicazione (*in concreto*), i secondi le conoscono per se stesse e prima dell'applicazione (*in abstracto*). — L'intelligenza propria del primo modo di conoscere si chiama mente SANA (*bon sens*), l'altra mente PERSPICACE (*ingenium perspicax*). — È notevole che il primo, il quale di solito viene considerato soltanto

come un potere conoscitivo pratico, si rappresenta non soltanto come non bisognoso di cultura, ma anche come danneggiato da essa quando la cultura medesima non sia spinta abbastanza avanti, onde lo si apprezza fino alla esagerazione e lo si considera come miniera di tesori nascosti nelle profondità dello spirito, e talvolta si ritengono le sue sentenze oracoleggianti (il genio di Socrate) come più fondate di tutto ciò che la scienza più approfondita potrebbe portare innanzi. — È certo che, quando la soluzione di un problema poggia sopra la leggi generali e innate dell'intelletto (il cui possesso si chiama ingegno naturale), è più difficile badare ai principii scientifici e riflessamente posti (allo spirito delle scuole) e trarne la conclusione, che non riportarsi alla ispirazione dei principii determinanti che giacciono nelle oscurità dello spirito: il che si potrebbe chiamare TATTO logico: in esso la riflessione rappresenta l'oggetto in tutti i suoi aspetti e arriva a un buon risultato senza rendersi conto degli atti che si producono nell'interno dell'anima.

La mente sana però può dimostrare il suo privilegio solo per rapporto a oggetti dell'esperienza: PER MEZZO di questa non soltanto può arrivare alla conoscenza, ma anche ampliare l'esperienza medesima, non però nel riguardo speculativo, bensì soltanto nell'empirico-pratico. Infatti nel campo speculativo occorrono principii scientifici *a priori*, nell'altro invece possono esservi anche esperienze, cioè giudizi, che vengono continuamente confermati dall'esperimento e dal successo.

Della sensibilità in opposizione all'intelletto.

§ 7. — Per riguardo allo stato delle rappresentazioni il mio spirito o è ATTIVO, e allora dimostra un POTERE (*facultas*), oppure è PASSIVO, e allora possiede una SENSI-

BILITÀ (*receptivitas*). Una CONOSCENZA racchiude in sè ambedue le cose, e la possibilità di averla trae il nome di POTERE CONOSCITIVO dalla parte più eccellente, cioè dalla attività dello spirito di collegare le rappresentazioni o di separare le une dalle altre.

Le rappresentazioni, in rapporto alle quali lo spirito si comporta passivamente, per mezzo delle quali quindi il soggetto subisce un'AFFEZIONE (o da se stesso o da un oggetto), appartengono alla SENSIBILITÀ; quelle invece, che includono un vero AGIRE (il pensiero) appartengono al potere conoscitivo INTELLETTUALE. Quello viene anche chiamato potere conoscitivo INFERIORE, e questo potere conoscitivo SUPERIORE (*). Quello ha il carattere della PASSIVITÀ del senso interno delle sensazioni, questo il carattere della spontaneità della appercezione, cioè della coscienza pura di quell'agire che costituisce il pensiero e appartiene alla LOGICA (cioè a un sistema di regole dell'intelletto), così come quello appartiene alla PSICOLOGIA (cioè il complesso di tutti gli atti interni sottoposti a leggi naturali), e fonda un'esperienza interna.

(*) Un grande errore della scuola leibniziana-wolfiana era quello di far consistere la SENSIBILITÀ soltanto nelle rappresentazioni indistinte, e l'INTELLETTUALITÀ nelle distinte, e quindi di vedere una differenza soltanto FORMALE (logica) della coscienza, anzichè REALE (psicologica), cioè riguardante solo la forma, e non anche il contenuto del pensiero. In tal modo si faceva risiedere la sensibilità soltanto in una MANCANZA (mancanza di chiarezza delle rappresentazioni parziali), cioè nella mancanza di distinzione, e invece la natura della rappresentazione intellettuale nella distinzione; laddove la sensibilità è qualcosa di molto positivo e di indispensabile all'intelligenza per produrre la cognizione. — Leibniz è il vero colpevole. Poichè egli, attaccato alla scuola platonica, ammetteva delle intuizioni intellettuali pure innate, dette idee, le quali sarebbero nell'animo umano ora soltanto oscurate, e che analizzate e illuminate con l'attuazione ci darebbero la conoscenza degli oggetti, come essi sono in se stessi.

ANNOTAZIONE.

L'oggetto della rappresentazione, il quale implica soltanto il modo come io sono da esso affetto, può esser da me conosciuto solo come esso mi appare, e tutta l'esperienza (conoscenza empirica), tanto interna che esterna, è soltanto conoscenza degli oggetti come ci APPAIONO, non come essi (per sè soltanto considerati) SONO. Infatti allora dipende non solo dalla natura dell'oggetto della rappresentazione, ma da quella del soggetto e dalla sua sensibilità, di qual specie sia l'intuizione sensibile, e quindi il pensiero (il concetto dell'oggetto). Ma la natura formale di questa ricettività non può provenire dai sensi, bensì deve (come intuizione) esser data *a priori*, cioè deve essere un'intuizione sensibile, la quale rimane anche quando tutto l'empirico (includente la SENSAZIONE) sia scomparso, e questo lato formale della intuizione è, nella esperienza interna, IL TEMPO.

Siccome l'esperienza è una conoscenza empirica, e per la conoscenza (in quanto poggia su giudizi) si richiede la riflessione (*reflexio*), epperò la scienza dell'attività che si esplica nell'unificare il molteplice rappresentativo secondo una legge, cioè IL CONCETTO (qualcosa di diverso dalla intuizione), così la coscienza si divide in DISCORSIVA (che, in quanto logica, perchè dà le regole, deve precedere) e INTUITIVA; la prima delle quali (l'appercezione pura della propria attività spirituale) è semplice. L'IO della riflessione non contiene in sè nessun molteplice, ed è in tutti i giudizi sempre il medesimo, perchè esso implica solo il lato formale della coscienza, mentre l'ESPERIENZA INTERNA include il materiale e un molteplice dell'intuizione empirica interna, cioè l'io della APPRENSIONE (epperò una appercezione empirica).

Io, come essere pensante, sono con Me, come essere senziente, un solo e medesimo soggetto: ma come oggetto dell'intuizione empirica interna, cioè in quanto sono modificato internamente da sensazioni svolgentisi nel tempo, cioè che accadono insieme o successivamente, io mi riconosco soltanto come appaio a me stesso, non come cosa in sè. Infatti esso dipende dalla condizione del tempo, la quale non è un concetto intellettuale (e quindi esso non è semplice spontaneità), epperò dipende da una condizione, rispetto alla quale il mio potere rappresentativo è passivo (e appartiene alla ricettività). — Io, dunque, con l'esperienza interna mi riconosco sempre soltanto come APPAIO a me stesso; proposizione questa, la quale è di spesso mal compresa, come se si

volesse dire che mi SEMBRI soltanto di avere certe rappresentazioni e sensazioni, e in genere mi sembri di esistere. — Il sembrare sta a fondamento di un giudizio errato per cause soggettive, le quali falsamente vengon tenute per oggettive; l'apparire (il fenomeno) invece non è un giudizio, ma soltanto un'intuizione empirica, la quale con la riflessione, e col concetto intellettuale che ne deriva, diventa esperienza interna e quindi verità.

La causa di questi errori sta nel fatto che gli studiosi usano indifferentemente le parole SENSO INTERNO e APPERCEZIONE, non badando che il primo deve indicare soltanto una coscienza psicologica (applicata), il secondo una coscienza logica (pura). Ma che col senso interno noi ci possiamo conoscere soltanto come APPARIAMO A NOI STESSI, ciò risulta chiaro dal fatto che l'apprensione (*apprehensio*) delle impressioni presuppone una condizione formale della intuizione interna del soggetto, cioè il tempo, il quale non è un concetto dell'intelligenza, e quindi vale soltanto come condizione soggettiva del modo come, secondo la natura dell'anima umana, ci sono date le impressioni interne, onde esso non ci fa conoscere come è l'oggetto in sè.

Questa annotazione non appartiene propriamente alla antropologia. Questa comprende fenomeni ed esperienze unificate dalle leggi dell'intelletto, e non fa questione del modo come ci rappresentiamo le cose, come cioè esse siano da considerare anche senza il loro rapporto coi SENSI (e quindi in se stesse): tale ricerca appartiene alla metafisica, la quale ha da fare con la possibilità della conoscenza *a priori*. Era però necessario di risalire un po' in alto, per prevenire gli erramenti dello spirito speculativo in tale questione. — Ma siccome la conoscenza dell'uomo per mezzo dell'esperienza interna, con la quale egli giudica per gran parte anche gli altri, è di maggiore importanza e forse anche di maggiore difficoltà che il retto giudizio recato da altri su di noi, perchè l'indagatore di se stesso, invece di semplicemente osservare, importa nella propria coscienza parecchio di estraneo, così è consigliabile e anche necessario di incominciare da

FENOMENI osservati dentro di sè, e soltanto dopo procedere alla affermazione di principii che riguardano la natura dell'uomo, cioè alla ESPERIENZA INTERNA.

Apologia della sensibilità.

§ 8. — Tutti dimostrano ogni rispetto per l'INTELLIGENZA, come lo prova la denominazione che si fa di essa come potere SUPERIORE di conoscenza; chi ne volesse fare l'elogio, sarebbe accolto con l'ironia onde fu accolto chi aveva tentato l'elogio delle virtù (*stulte! quis unquam vituperavit*)(8). Invece la sensibilità non gode buona riputazione. Se ne dice molto male: per es., 1) che essa TRAE IN ERRORE il potere rappresentativo; 2) che essa fa la voce grossa e da PADRONA, mentre essa dovrebbe essere soltanto l'ANCELLA dell'intelligenza, da domarsi come dura e ostinata; 3) che essa INGANNA, e che non si sta mai abbastanza guardinghi di fronte ad essa. — D'altra parte non le mancano anche dei lodatori, specialmente fra i poeti e la gente di buon gusto, i quali non solo apprezzano la SENSIBILIZZAZIONE dei concetti intellettuali come un merito, ma che appunto in ciò, e nel fatto che i concetti non siano con tanto scrupolosa cura analizzati nei loro elementi, ripongono la RICCHEZZA (l'abbondanza di pensieri) o l'ENFASI (l'energia) dell'espressione e la LUMINOSITÀ (lo splendore nella coscienza) delle rappresentazioni, mentre considerano le nudità dell'intelletto come povertà (*). Io non farò qui il panegirista, ma soltanto l'avvocato del senso contro i suoi detrattori.

(*) Siccome qui si parla soltanto del potere conoscitivo, e quindi di rappresentazioni (non del sentimento di piacere o di dolore), così la SENSAZIONE non significa altro che la rappresentazione sensibile (intuizione empirica) distinta tanto dai concetti (dal pensiero) quanto dall'intuizione pura (dello spazio e del tempo).

Ciò che v'è di PASSIVO nella sensibilità, che noi d'altronde non possiamo eliminare, è propriamente la causa di tutto il male, che le si attribuisce. La perfezione interna dell'uomo consiste in ciò: che egli ha in sua mano l'uso di tutto il suo potere per sottoporlo alla propria LIBERA VOLONTÀ. Ma per questo si richiede che l'INTELLETTO domini, ma non indebolisca, la sensibilità (la quale in sè è plebe, perchè non pensa): senza la sensibilità infatti non ci sarebbe materia che possa essere elaborata ad uso dell'intelligenza regolatrice.

Difesa della sensibilità contro la prima critica.

§ 9. — I SENSI NON FANNO ERRARE. A colui che ha bensì AFFERRATO un molteplice, ma NON L'HA ANCORA ORDINATO, non si può muovere il rimprovero che egli cada in errore. Le percezioni dei sensi (rappresentazioni empiriche coscienti) possono soltanto chiamarsi FENOMENI interni. L'intelligenza, che vi si aggiunge e le collega sotto una legge del pensiero (che porta l'ORDINE nel molteplice), ne trae allora la conoscenza empirica, cioè l'ESPERIENZA. È dunque l'intelletto negligente dei suoi doveri quando leggermente giudica, senza aver prima ordinato le rappresentazioni dei sensi sotto leggi, e poi si lagna dell'errore di quelle, come se esso errore si dovesse imputare alla natura originariamente sensibile dell'uomo. Questa risposta riguarda tanto le infondate critiche circa l'errore delle rappresentazioni esterne quanto quelle circa l'errore delle interne provocato dalla sensibilità.

Le rappresentazioni sensibili precedono indubbiamente le intellettuali e si presentano in massa. Ma è tanto più ricco il loro apporto, quando l'intelletto interviene col

suo ordinamento e con la sua forma, e per es. porta nella coscienza espressioni FECONDE per il loro concetto, VIVACI per il sentimento, e rappresentazioni INTERESSANTI per la determinazione del volere. — La RICCHEZZA, che i prodotti spirituali dell'eloquenza e della poesia apportano di colpo (in massa) all'intelletto, lo mette bensì di spesso, col suo uso razionale, in imbarazzo, e l'intelligenza frequentemente va errando quando si devono chiarire e distinguere tutti gli atti della riflessione che essa in realtà, sebbene in modo oscuro, compie; ma la sensibilità non ne ha colpa, bensì ha piuttosto il merito di aver offerto all'intelletto una ricca materia, mentre i concetti astratti sono di spesso soltanto splendide miserie.

Difesa della sensibilità contro la seconda critica.

§ 10. — I SENSI NON COMANDANO all'intelletto. Essi piuttosto si offrono all'intelletto per servirlo. Non si deve attribuire a una loro pretesa di dominare l'intelligenza il fatto che essi non vogliono sia disconosciuta la importanza che loro principalmente spetta in ciò che si chiama il senso comune (*sensus communis*). Infatti ci sono giudizi, che non si traggono FORMALMENTE davanti al tribunale dell'intelletto, per essere da lui giudicati, e che quindi sembrano esser dettati immediatamente dal senso. Di tal genere sono le cosiddette ispirazioni quasi di oracolo (come quelle, che Socrate attribuiva al suo genio). Con ciò si presuppone che il PRIMO giudizio su ciò che in un certo caso è bene e saggio di fare, sia comunemente anche il GIUSTO, e che venga soltanto razionalizzato per mezzo dei posteriori raziocinii. Tali ispirazioni però in realtà non provengono dai sensi, ma da reali, per quanto oscure, riflessioni dell'intelligenza. — I sensi non hanno

nessuna pretesa, e sono come il popolo comune, il quale, quando non è plebe (*ignobile vulgus*), si sommette bensì volontieri al suo capo, all'intelletto, ma vuole essere ascoltato. Quando però certi giudizi e intuizioni vengono ritenuti validi come provenienti direttamente dal senso interno (non per mezzo dell'intelligenza), e questo è ritenuto come imperante per sè, e le sensazioni vengon prese come giudizi, allora si ha un vero FANATISMO, il quale è molto affine alla pazzia.

Difesa della sensibilità contro la terza critica.

§ **11.** — I SENSI NON INGANNANO. Questo principio è la negazione della più importante, ma anche, se ben si pensa, della più debole critica che si muove ai sensi; e ciò non perchè essi giudichino sempre bene, ma perchè non giudicano affatto; onde l'errore sta sempre a carico dell'intelletto.

Tuttavia l'APPARENZA DEI SENSI (*species*, *apparentia*) si adduce, se non per giustificare, almeno per scusare l'errore. Infatti di spesso l'uomo cade nell'errore di scambiare per oggettivo il proprio modo soggettivo di rappresentarsi le cose: così per es. di ritenere ROTONDA la torre lontana, nella quale non VEDE nessun angolo, di ritenere il mare, la cui parte più lontana egli vede traverso ai raggi più alti del sole, come PIÙ ALTO della spiaggia (*altum mare*), di ritenere la luna piena, che egli al suo sorgere vede sull'orizzonte attraverso uno strato spesso di aria, come più lontana, e quindi anche PIÙ GROSSA di quando è alta nel cielo, sebbene la veda sempre sotto il medesimo angolo. E così si scambia l'APPARENZA per ESPERIENZA; ma l'errore in cui si cade non è dei sensi, bensì dell'intelletto.

Una critica, che la logica muove alla sensibilità, è questa, che si rimprovera alla conoscenza, in quanto è da quella promossa, la SUPERFICIALITÀ (individualità, limitazione al singolo), mentre all'intelletto, il quale mira al generale, e che quindi si deve adattare alle astrazioni, si fa il rimprovero della ARIDITÀ. Ma la trattazione della conoscenza sensibile, la cui prima esigenza è la popolarità, batte una strada, sulla quale ambedue questi errori possono essere scansati.

Dell'azione in rapporto alla conoscenza in genere.

§ 12. — Il precedente paragrafo, il quale trattava dell'apparenza per riguardo a ciò che l'uomo non PUÒ fare, ci conduce a spiegare i concetti di LIEVE e GRAVE (*leve et grave*), che alla lettera si riferiscono in tedesco soltanto a qualità e forze corporee, ma che, come in latino, significano, secondo una certa analogia, il FATTIBILE (facile) e il RELATIVAMENTE NON FATTIBILE (difficile); poichè quello che a stento si può fare viene tuttavia ritenuto da un soggetto, il quale dubiti del grado del proprio potere necessario all'esecuzione, come SOGGETTIVAMENTE DIFFICILE in certe condizioni.

La FACILITÀ nel fare qualche cosa (*promptitudo*) non deve essere scambiata con l'ABILITÀ in tali azioni (*habitus*). La prima significa un certo grado di potere meccanico: « io posso, se voglio », e indica una POSSIBILITÀ soggettiva; la seconda indica la NECESSITÀ soggettivo-pratica, cioè l'ABITUDINE, epperò un certo grado del volere, che viene acquistato dall'uso ripetuto del proprio potere: « io voglio, perchè la necessità lo comanda ». Quindi la VIRTÙ non si può spiegare così, che essa sia l'ABILITÀ nell'agire liberamente secondo giustizia, perchè allora sa-

rebbe puro meccanismo nell'applicazione della forza; la virtù invece è LA FORZA MORALE NELL'OSSERVANZA DEL PROPRIO DOVERE, che non deve mai diventare abitudine, ma deve sempre nuova e originaria sprigionarsi dal modo di pensare.

Il facile viene opposto al DIFFICILE, ma di spesso anche al PENOSO. FACILE è per un soggetto quello che lascia in lui un'eccedenza di potere al di là di quella applicazione di forza che è necessaria. Che cosa ci è di più facile della formalità delle visite, delle congratulazioni e delle condoglianze? Ma che cosa vi è anche di più gravoso per un uomo occupato? Sono VESSAZIONI dell'amicizia, dalle quali ognuno desidera vivamente di esser liberato, pur pensando alla difficoltà di andar contro l'uso.

Tali vessazioni ci sono negli usi esterni attribuiti non alla religione, ma propriamente alla forma chiesastica: in essi il merito è riposto appunto in ciò che essi a nulla servono, e che i credenti si lasciano pazientemente tormentare da cerimonie e osservanze, penitenze e mortificazioni (e quante più sono, tanto meglio è); laddove tali esercizi devono essere MECCANICAMENTE LEGGERI (perchè nessuna tendenza viziosa può venire in essi sacrificata), ma per l'essere ragionevole devono essere MORALMENTE molto DIFFICILI e penosi. — Se quindi il grande Maestro di morale popolare disse: « I miei precetti non sono difficili », con ciò non voleva dire che bisognasse poca applicazione di energia per adempierli, poichè in realtà, richiedendo essi un cuor puro, sono la cosa più difficile di quante possono essere comandate; ma essi sono per un essere ragionevole infinitamente più facili dei precetti di un fannullismo affaccendato (*gratis anhelare, multa agendo nihil agere*), quali erano quelli che fondò il Giudaismo, poichè l'uomo ragionevole trova

cento volte più difficile ciò che è meccanicamente facile, quando egli vede, che lo sforzo impiegato non serve a nulla.

Compiere con facilità qualcosa di difficile è MERITO; dipingerlo come facile, sebbene non si sia capaci di compierlo, è INGANNO. Fare quel che è facile è SENZA MERITO. Metodi, macchine e divisione di lavoro fra diversi operai (lavoro industriale) rendono facili molte cose che sarebbero difficili a farsi con le proprie mani senz'altri strumenti.

INDICARE le difficoltà, prima di iniziare l'impresa (come per es. nelle ricerche della metafisica), può bensì spaventare, ma è molto meglio che NASCONDERLE. Colui che tiene per facile qualunque cosa che intraprenda, è LEGGERO. Colui invece al quale riesce facile quel che fa è AGILE; e colui che rivela sforzo nel suo fare è GREVE.

L'intrattenersi con gli altri (la conversazione), è un semplice giuoco, nel quale tutto deve esser facile e andar facilmente. Onde accade che in esso il cerimoniale, come sarebbe l'addio solenne dopo un banchetto, è stato abbandonato come cosa vieta. La disposizione d'animo degli uomini nell'iniziare un'impresa è diversa secondo la diversità dei temperamenti. Alcuni (i melanconici) partono dalle difficoltà e dagli affanni, per altri (i sanguigni) la prima cosa che viene in mente è la speranza, e la probabile facilità dell'esecuzione.

Ma che cosa si deve pensare della massima presuntuosa degli uomini forti, la quale non poggia sul puro temperamento, e secondo la quale « l'uomo può quel che vuole »? Essa non è altro che una tautologia sonora: infatti quel che l'uomo vuole IN BASE ALLA SUA RAGIONE MORALMENTE IMPERATIVA, egli lo DEVE, e quindi anche lo PUÒ (perchè l'impossibile non gli viene comandato dalla ragione). Si ebbero però alcuni anni fa taluni fatui individui che a sè applicarono tal sistema anche in senso fisico e

si rivelarono come agitatori del mondo; ma la loro razza è da un po' scomparsa.

Finalmente l'ABITUARSI (*consuetudo*), che si ha quando sensazioni della medesima natura con la loro lunga durata uniforme rimuovono l'attenzione dal senso e quasi ne tolgono la coscienza, rende bensì LEGGERO il peso del male (il che allora falsamente si onora col nome di una virtù, cioè della pazienza), ma rende anche PIÙ DIFFICILE la coscienza e la memoria del bene avuto, il che allora comunemente conduce alla ingratitudine (che è realmente una non-virtù).

L'ASSUEFACIMENTO invece (*assuetudo*) è una necessità fisica interna di condursi al medesimo modo, che si è tenuto prima. Essa toglie anche alle buone azioni il loro valor morale appunto per ciò che essa urta contro la libertà dello spirito, e porta a ripetizioni meccaniche del medesimo atto (monotonia), e quindi diventa ridicola.
I motti abituali (FRASI rivolte a riempire soltanto il vuoto di pensieri) rendono l'ascoltatore sempre attento a sentirseli ripetere, e fanno di chi parla una macchina da parole. La causa della nausea che desta l'abitudine meccanica di altri sta in ciò che troppo qui l'animale prevale sull'uomo, l'atto ISTINTIVO vien prodotto, secondo la legge della ripetizione, come un'altra natura (non-umana), e così si corre il rischio di essere accomunati con le bestie in una sola e medesima classe. — Tuttavia possono certe abitudini prendersi di proposito ed essere concesse, quando cioè la natura non porge il suo aiuto alla libera volontà, come per es. nella vecchiaia abituarsi alle ore del mangiare e del bere, alla quantità e alla qualità di esso, o anche alle ore del sonno, e così a poco a poco meccanicizzare tutto questo; ma ciò vale soltanto in via eccezionale e per necessità. Di regola ogni abitudine meccanica è riprovevole.

Del giuoco artificiale con l'apparenza sensibile.

§ 13. — Il giuoco (*praestigiae*) che si può tendere all'intelletto con le rappresentazioni dei sensi, può essere naturale o artificiale, ed è quindi o illusione (*illusio*) o inganno (*fraus*). — Quel giuoco, per il quale si è costretti a tenere per reale qualcosa in base alla attestazione degli occhi, sebbene il medesimo soggetto lo ritenga con la sua intelligenza impossibile, si chiama giuoco della vista (*praestigiae*).

Illusione è quel giuoco che rimane anche quando si sa che il presunto oggetto non è reale. — Questo giuoco della mente con l'apparenza dei sensi è molto piacevole e divertente, come per es. il disegno in prospettiva dell'interno di un tempio, o, come Raffaele Mengs (9) dice del dipinto della Scuola dei Peripatetici (mi pare del Correggio): « che, quando lo si guarda un po' a lungo, sembra camminare », o, come accade in quella scala dipinta con una porta semiaperta nel palazzo municipale di Amsterdam, che pare inviti a salirla, ecc.

L'inganno dei sensi invece si produce quando, appena si sa come è il rapporto con l'oggetto, anche l'apparenza viene a cessare. Di tal genere sono i giuochi di prestigio di qualsiasi natura. — Un abito, il cui colore spicca favorevolmente sul viso, è un'illusione; il belletto invece è un inganno. Dal primo si è conquistati, dal secondo mortificati. — Di qui viene anche che non si possono sopportare statue di figure d'uomini o d'animali dipinte coi colori naturali, perchè si è tratti nell'inganno di ritenerli per vivi tutte le volte che, senza badarci, cadono sotto gli occhi.

L'INCANTESIMO (*fascinatio*), in una condizione di spirito per altra parte normale, è un giuoco dei sensi, del quale si dice che non concorda con le condizioni naturali, perchè il giudizio che un oggetto (o una sua qualità) ESISTA si scambia irresistibilmente, appena che l'attenzione si applica, col giudizio CHE ESSO NON ESISTA (o che sia diversamente fatto): il senso, dunque, si contraddice da sè, come accade di un uccello che vola contro uno specchio, nel quale egli si vede, e ora sì, ora no, lo tiene per un uccello reale. Questo giuoco, per cui NON CI SI FIDA DEI NOSTRI PROPRII SENSI, ha luogo principalmente in coloro che sono fortemente dominati dalla passione. A quell'innamorato che (secondo HELVETIUS) vide la propria amata nelle braccia di un altro, questa, che gli negava assolutamente il fatto, avrebbe potuto dire: « Infedele, tu non mi ami più, poichè credi più quel che vedi di quel che ti dico io ». — Più grossolano, o almeno più dannoso, era l'inganno che i VENTRILOQUI, i GASSNERIANI, i MESMERIANI (10) e simili tendevano. Le povere donne ignoranti, che allo stesso modo pretendevano di fare qualcosa di sovrannaturale, si chiamavano anticamente STREGHE, e anche nel nostro secolo la credenza in esse non è completamente scomparsa (*). Sembra che il sen-

(*) Un pastore protestante scozzese diceva, or non è molto, come teste in un'udienza al giudice: « Signore, io vi assicuro sul mio onore di sacerdote che questa donna è una *strega* », al che l'altro rispose: « E io vi assicuro sul mio onore di giudice che voi non siete maestro di stregoneria ». La parola tedesca *Hexe* deriva dalle prime parole della formula della messa nella consacrazione dell'ostia, che il credente vede con gli occhi DEL CORPO come una sottile striscia di pane, ma che con gli occhi DELLA MENTE deve vedere, dopo le parole sacramentali, come il corpo d'un uomo. Infatti le parole *hoc est* devono esser seguite dalla parola *corpus*, e la frase *hoc est corpus* fu mutata in *hocuspocus*, probabilmente per il timore pio di dire il nome giusto e di profanarlo; come sogliono fare i superstiziosi a proposito degli oggetti non naturali, per non essere sacrileghi.

timento della meraviglia per qualche cosa di inaudito abbia in sè una grande attrattiva per il debole; non solo perchè gli vengono così aperte nuove prospettive, ma anche perchè egli in tal modo vien portato a liberarsi dal per lui gravoso uso della ragione e a porre invece gli altri nella ignoranza.

Della parvenza morale permessa.

§ 14. — In genere quanto più gli uomini sono civili, tanto più sono comedianti: essi prendono la maschera dell'affezione, del rispetto per altrui, della costumatezza, del disinteresse, senza per questo ingannare alcuno, perchè ogni altro sottintende che tutto ciò non sia fatto col cuore; ed è anche molto bene che così vada nel mondo. Poichè dal fatto che gli uomini si comportano in tal modo, vengono infine a essere realmente sempre più eccitate le virtù, la cui parvenza essi hanno per un certo tempo soltanto simulato, e così esse trapassano nella coscienza. — Ma l'inclinazione a ingannare l'ingannatore che è in noi è un tornare a ubbidire alle leggi della virtù, e non è più un inganno, ma una innocente illusione di noi stessi.

Così il DISGUSTO della propria esistenza per la mancanza di sensazioni, alle quali lo spirito sempre tende, è IL TEDIO, nel quale però si sente il peso del far niente, cioè del fastidio per ogni occupazione, che possa dirsi lavoro e allontanare quel disgusto; il quale, siccome è legato con la noia, è un sentimento massimamente spiacevole, la causa del quale non è che la naturale tendenza alla COMODITÀ (cioè a una calma preceduta da nessun affaticamento). — Questa tendenza però, anche per rispetto a quei fini che la ragione rende obbligatorii

per l'uomo affinchè egli sia contento di se stesso, è ingannatrice, SE EGLI NON FA ASSOLUTAMENTE NULLA (cioè vegeta senza scopo) col pretesto che allora egli NON FA NULLA DI MALE. Ingannare dunque una tale inclinazione (il che può accadere col mezzo delle belle arti, ma principalmente con la conversazione sociale) si chiama INGANNARE IL TEMPO (*tempus fallere*); dove l'espressione indica già il proposito di ingannare se stesso, cioè la tendenza a una calma senza occupazioni, come quando lo spirito viene intrattenuto giocando con le arti belle; ma allora si promuove almeno la cultura spirituale in modo pacifico con un semplice giuoco in sè privo di scopo; chè altrimenti si dovrebbe dire che SI AMMAZZA IL TEMPO. — Nulla si guadagna a far violenza contro la sensibilità nelle inclinazioni; la si deve vincere con l'astuzia e, come dice lo SWIFT (11), dare in giuoco alla balena un tonno, per salvare la nave.

La natura ha saggiamente posto nell'uomo la tendenza a lasciarsi volontieri ingannare, anche per salvare la virtù o per condurre ad essa. Il CONTEGNO buono e decoroso è un'apparenza esteriore, che ispira negli altri RISPETTO (cioè li induce a non rendersi familiari). Infatti la donna sarebbe malamente soddisfatta, se apparisse che gli uomini non fanno omaggio alle sue attrattive. Invece la COSTUMATEZZA (*pudicitia*), un dominio di sè che assoggetta la passione, è come illusione molto salutare per tenere tra l'uno e l'altro sesso quella distanza che è necessaria, per non abbassare l'uno a semplice strumento del piacere dell'altro. — In genere tutto quello che si chiama DECORO è della medesima natura, cioè null'altro che una BELLA APPARENZA.

La CORTESIA è un'apparenza di modestia, che ispira amore. I COMPLIMENTI e tutta la galanteria, insieme con

le più calde assicurazioni verbali di amicizia, non sono sempre verità (miei cari amici, non vi sono amici! ARISTOTELE) (12), ma essi tuttavia non INGANNANO, perchè ognuno sa per che cosa li deve prendere, e poi principalmente per questo che tali espressioni di benevolenza e di rispetto da principio vuote conducono a poco a poco a reali sentimenti di tal natura.

Tutta la virtù dell'uomo è come della moneta in commercio; è un fanciullo colui che la ritiene per oro puro! — Ma è tuttavia ben meglio avere una tale moneta che non avere nel commercio nessun mezzo di scambio, e infine si può sempre, quand'anche con visibile perdita, scambiarla con vero oro. Buttarla via come marchette da giuoco, che non hanno nessun valore, dire col sarcastico SWIFT: « l'onestà è come un paio di scarpe logorate nel fango », o, col predicatore HOFSTEDE (13) nella sua critica al *Belisario* del Marmontel, diffamare anche un Socrate per impedire che si creda nella virtù, è un delitto di lesa umanità. Anche l'apparenza del bene negli altri deve avere per noi il suo valore, perchè da questo giuoco di finzioni che richiedono rispetto, senza forse meritarlo, può infine derivar bene qualcosa di serio. — Solo l'apparenza del bene IN NOI STESSI deve essere eliminata senza riguardo, e il velo, con cui l'amor proprio copre le nostre debolezze morali, deve essere strappato, perchè l'apparenza INGANNA veramente allora quando, con ciò che non ha nessun contenuto morale, si crede di espiare la propria colpa, oppure, per eliminarla, si presume di non essere colpevole affatto, come per esempio quando si presenta come un reale miglioramento il pentimento del mal fatto che sorge sul finir della vita, oppure si presenta la violazione della legge come una debolezza umana.

Dei cinque sensi.

§ 15. — La SENSIBILITÀ propria del potere conoscitivo (facoltà delle rappresentazioni intuitive) abbraccia due parti: IL SENSO e L'IMMAGINAZIONE. — Il primo è il potere di intuire IN presenza dell'oggetto, la seconda è il potere d'intuire anche SENZA tale presenza. — I sensi poi a loro volta si dividono in senso ESTERNO e senso INTERNO (*sensus internus*): il primo è quello nel quale il corpo umano è stimolato da cose corporee, il secondo è quello in cui il corpo è stimolato dallo spirito; nel che è da notare che quest'ultimo, come semplice potere di rappresentazione (dell'intuizione empirica), deve esser distinto dal SENTIMENTO di piacere e dolore, cioè dalla attitudine del soggetto a essere da talune rappresentazioni spinto a conservare o a rimuovere la condizione di tali rappresentazioni: il che potrebbe chiamarsi sentimento INTERIORE (*sensus interior*). — Una rappresentazione sensibile, che si avverte come tale, si dice particolarmente SENSAZIONE, quando l'avvertimento richiama a un tempo l'attenzione sullo stato del soggetto.

§ 16. — I sensi proprii della sensibilità corporea si possono anzitutto dividere in quelli della SENSAZIONE VITALE (*sensus vagus*) e in quelli della SENSAZIONE ORGANICA (*sensus fixus*), e, siccome essi complessivamente presi vengono eccitati soltanto là dove vi sono nervi, così possono dividersi in quelli che riguardano tutto il sistema nervoso oppure soltanto quel nervo che appartiene a una certa parte del corpo. — La sensazione del CALDO e del FREDDO, compresa quella che viene destata dallo spirito (per es. da una speranza o da una paura

che rapidamente cresce) appartiene al SENSO VITALE. Il BRIVIDO, che percorre il corpo anche nella rappresentazione del sublime, e il RACCAPRICCIO, da cui son presi di notte i fanciulli a letto dopo il racconto delle favole, sono di tal natura; sono sensazioni che pervadono il corpo fin dove in lui c'è vita.

I sensi specifici poi, in quanto si riferiscono alla sensazione esterna, non possono essere nè più nè meno di cinque.

TRE di essi sono più oggettivi, cioè essi, come INTUIZIONE empirica contribuiscono alla CONOSCENZA dell'oggetto esterno di più di quanto scuotano la coscienza dell'organo interessato; DUE invece sono più soggettivi che oggettivi, cioè la rappresentazione che si ha per mezzo di essi è più quella del GODIMENTO che la conoscenza dell'oggetto esterno; quindi accade che sui primi ci si può facilmente intendere con gli altri, per i secondi invece, pur trattandosi di una medesima intuizione empirica esterna e di una medesima denominazione dell'oggetto, ci può essere perfetta diversità nel modo come il soggetto subisce la relativa affezione.

I sensi della prima specie sono: 1) il TATTO (*tactus*), 2) la VISTA (*visus*), 3) l'UDITO (*auditus*). — Della seconda sono: *a*) il GUSTO (*gustus*), *b*) l'OLFATTO (*olfactus*). E tutti insieme sono semplici sensi della sensazione organica, quasi come finestre esterne apprestate dalla natura all'animale per distinguere gli oggetti.

Del tatto.

§ 17. — Il senso del tatto risiede nella punta delle dita e nelle papille nervose di esse, e serve a riconoscere, toccando la superficie di un corpo fermo, la forma di

esso. – Sembra che la natura abbia dato soltanto all'uomo questo organo, perchè egli possa con il toccamento di tutte la parti formarsi un concetto della forma di un corpo; infatti le estremità sensibili degli insetti sembra che rivelino soltanto la presenza, non la forma del corpo. — Questo senso è anche l'unico che dia una IMMEDIATA rappresentazione esterna; epperò esso è anche il più importante e quello che ammaestra nel modo più sicuro, pur essendo anche il più grossolano, perchè la materia deve esser ferma, perchè noi possiamo dalla sua superficie essere istruiti col tatto circa la forma. (Qui non si tratta della sensazione vitale, per cui si sente se la superficie è morbida o no, e tanto meno se essa sia calda o fredda). — Senza questo senso noi non potremmo formarci alcun concetto della forma dei corpi; alla sua percezione devono quindi essere riferiti da principio gli altri due sensi della prima classe, perchè si produca la conoscenza empirica.

Dell'udito.

§ 18. — Il senso dell'udito è uno di quelli che danno una percezione soltanto MEDIATA. — Attraverso l'aria che ne circonda e per mezzo di essa un oggetto lontano viene conosciuto a grande distanza, e appunto col mezzo dell'aria, che vien posta in moto dall'organo della voce, la bocca, gli uomini possono in modo facile e perfetto entrare in comunione di pensieri e di sensazioni con gli altri, principalmente quando i suoni, che ognuno può far udire agli altri, sono articolati e nella loro connessione regolare costituiscono per l'intelletto una lingua. — La forma dell'oggetto non è data per mezzo della sensazione uditiva, e i suoni linguistici non conducono imme-

diatamente alla rappresentazione di esso; essi però, appunto per questo e per il fatto che in sè nulla, o almeno nessun oggetto, esprimono, ma soltanto, in genere, sentimenti interni, sono il mezzo più adatto per indicare concetti, e i sordi dalla nascita, i quali appunto perciò devono rimanere anche muti (senza lingua), non possono arrivare mai ad altro che a un ANALOGO della ragione.

Per quello poi che riguarda il senso vitale, esso viene in modo indicibilmente vivace e vario non solo eccitato, ma anche rafforzato dalla MUSICA, come giuoco regolare di sensazioni uditive, ond'essa è una lingua di semplici sensazioni (senza concetti). I suoni sono qui TONI e corrispondono per l'udito a quel che sono i colori per la vista: onde si ha una partecipazione di sentimenti a distanza nello spazio fra tutti coloro che si trovano in esso, e un godimento sociale, che non viene diminuito per il fatto che molti vi prendono parte.

Della vista.

§ 19. — Anche la vista è un senso di percezione MEDIATA, la quale avviene attraverso una materia in movimento sensibile soltanto per un organo speciale (gli occhi), cioè per mezzo della LUCE. Questa non è, come il suono, soltanto un moto ondulatorio di un elemento fluido che si diffonde nello spazio circostante da tutti i lati, ma è un irraggiamento, per mezzo del quale vien determinato un punto per l'oggetto nello spazio; e per mezzo di essa il mondo ci si presenta in una così smisurata estensione che, principalmente nei corpi celesti splendenti di luce propria, se paragoniamo la loro lontananza coi nostri criterii terrestri di misura, facciamo fatica a rendercene conto, e abbiamo quasi più ragione di meravigliarci della

squisita sensibilità di quest'organo, il quale riesce a percepire così deboli impressioni, che non della immensità dell'oggetto (il mondo), tanto più se vi aggiungiamo il mondo in piccolo quale ci viene posto innanzi agli occhi per mezzo della microscopia, come accade per gli infusorii. — Il senso della vista, se anche non è più indispensabile di quello dell'udito, è il più nobile, perchè esso di tutti è quello che più si allontana dal tatto, cioè dalla più ristretta condizione percettiva, e non soltanto abbraccia la più grande sfera di percezioni nello spazio, ma anche sente meno degli altri il suo organo tòcco dal sentimento (chè altrimenti non si avrebbe il semplice vedere), epperò ci porta più vicino alla INTUIZIONE PURA (rappresentazione immediata dell'oggetto senza mescolanza di sensazione).

***

Questi tre sensi esterni conducono il soggetto per mezzo della riflessione alla conoscenza dell'oggetto come una cosa fuori di noi. — Ma se la sensazione diventa così forte, che la coscienza del moto dell'organo è maggiore di quella del rapporto con l'oggetto esterno, allora le rappresentazioni esterne vengono mutate in interne. — Notare il liscio o il ruvido è cosa ben diversa che rilevare la figura del corpo esterno. Del pari: quando la voce degli altri è così forte da rompere, come si dice, le orecchie, o quando alcuno, che passa da una camera oscura nella piena luce solare, socchiude gli occhi, allora quest'ultimo per la luce troppo forte o improvvisa diventa per un momento cieco, e l'altro, per la voce lacerante, sordo, cioè ambedue per la violenza della sensazione non possono arrivare all'idea dell'oggetto, ma la loro attenzione è rivolta soltanto alla rappresentazione soggettiva, cioè al mutamento dell'organo.

Dei sensi del gusto e dell'olfatto.

§ 20. — Il gusto e l'olfatto sono ambedue più soggettivi che oggettivi: il primo si ha nel CONTATTO con l'organo della LINGUA, della GOLA e del PALATO degli oggetti esterni, il secondo si ha per l'introduzione nell'organo delle esalazioni esterne mescolate con l'aria, e il corpo che le emana può essere anche lontano. Ambedue sono tra loro affini, e chi non ha l'olfatto, è anche povero di gusto. — Si può dire che ambedue sono stimolati da SALI (fissi e volatilizzati), dei quali alcuni si devono sciogliere nella bocca, gli altri per mezzo dell'aria, e devono esser portati nell'organo per dare origine alla loro specifica sensazione.

Osservazione generale sopra i sensi esterni.

§ 21. — Si possono dividere le sensazioni dei sensi esterni in quelle di origine MECCANICA e quelle di origine CHIMICA. — Alle prime appartengono quelle dei tre primi sensi, alle seconde quelle degli ultimi due. Quelli sono i sensi della PERCEZIONE (superficiale), questi del GODIMENTO (introduzione intima). — Quindi viene che la NAUSEA, cioè l'impulso a liberarsi di ciò che fu gustato per mezzo della via più breve del canale alimentare, è stata data agli uomini come una sensazione vitale così forte, perchè quella ingestione può essere pericolosa all'animale.

Ma siccome c'è anche un NUTRIMENTO SPIRITUALE, che consiste nella comunicazione dei pensieri, e lo spirito può sentirsi contrariato, quando tal nutrimento ci è imposto e non è per noi salutare (per es. la ripetizione di motti, che dovrebbero essere sempre allo stesso modo

spiritosi o piacevoli, ci può essere, per questa stessa uniformità, insopportabile), così l'istinto naturale a liberarsene vien chiamato per analogia ugualmente nausea, sebbene esso appartenga al senso interno. L'olfatto è pure un gusto a distanza, e si è costretti a goderne, si voglia o non si voglia; onde esso, come contrario alla libertà, è meno sociale del gusto, nel quale uno può tra i molti cibi e vini offerti dall'ospite scegliere quello che gli piace, senza che altri siano costretti a goderne. — La sudiceria sembra che desti disgusto, non tanto perchè urta gli occhi e la lingua, quanto piuttosto per il cattivo odore che se ne presume. Infatti l'introduzione per mezzo dell'olfatto (nei polmoni) è ancora più intima di quella che accade per le vie assorbenti della bocca e della gola.

Quanto più fortemente i sensi si sentono AFFETTI da un medesimo grado dell'influsso che loro corrisponde, tanto meno ci ISTRUISCONO. Viceversa: se essi ci devono dare nozioni, ci devono moderatamente colpire. In una luce fortissima non si VEDE nulla, e una voce stentorea ASSORDA (opprime il pensiero).

Quanto più il senso vitale è accessibile alle impressioni (quanto più delicato e sensibile), tanto più l'uomo è infelice; invece quanto più è accessibile alle sensazioni specifiche e per contrario più duro per le sensazioni vitali, tanto più esso è felice (io dico più felice, non per questo moralmente migliore), poichè egli ha di più in suo potere il sentimento del proprio benessere. Si può chiamare SENSITIVITÀ delicata quella che proviene dalla FORZA del soggetto (*sensibilitas sthenica*), SENSIBILITÀ tenera quella che proviene da DEBOLEZZA del soggetto (*sensibilitas asthenica*), che non sa sufficientemente resistere all'imporsi delle influenze del senso sulla coscienza e attende ad esse contro volontà.

Problemi.

§ 22. — Quale senso è il più ingrato e il meno necessario? L'olfatto. Esso non compensa dell'opera che si fa per coltivarlo o per raffinarlo allo scopo di trarne godimento; poichè sono più gli oggetti della nausea (principalmente nei luoghi popolosi) che quelli del piacere, che esso può procurare, e per di più il godimento prodotto da questo senso, se deve esserci, non può essere che fuggevole e passeggero. — Però, come condizione negativa di benessere, per non respirare miasmi cattivi (come l'odore delle stufe o il tanfo delle paludi) o anche per non nutrirsi di sostanze putride, questo senso non è senza importanza. — La medesima importanza ha anche il secondo senso, il gusto, ma col privilegio suo proprio, che esso promuove la comunanza del godimento, il che il primo non fa, e che già all'entrare dei cibi nel tubo gastrico esso giudica in precedenza della loro salubrità, poichè questa è connessa con la loro gradevolezza, che è come un presagio sufficientemente sicuro di quella, qualora la sazietà e la gozzoviglia non abbiano corrotto il senso. — Negli ammalati ciò a cui l'appetito porta, suole anche comunemente essere per loro simile a una medicina. — L'odore dei cibi è simile a una pregustazione, e l'affamato è spinto dall'odore dei cibi desiderati al godimento di essi, così come chi è sazio ne viene dall'odore stesso allontanato.

C'è un vicariato dei sensi, cioè l'uso di un senso al posto di un altro? Dal sordo, purchè egli abbia potuto altra volta udire, si può per mezzo dei gesti, cioè per mezzo degli occhi che li vedono, tirar fuori la lingua comune: al che anche concorre la vista del movimento

delle labbra, anzi la stessa cosa può perfino accadere nelle tenebre in forza della sensazione tattile delle labbra mosse. Ma se uno è sordo-nato, il senso della vista deve, dal movimento degli organi vocali, tradurre in un SENTIMENTO del moto dei proprii muscoli vocali i suoni che si sono da lui ottenuti nell'insegnamento; sebbene egli non arrivi mai in tal modo a reali concetti, perchè i segni, dei quali egli ha bisogno, non sono capaci di universalità. — La mancanza di un orecchio musicale, quando l'orecchio fisico è intatto (nel qual caso l'udito può percepir suoni, ma non toni, epperò l'uomo può parlare, ma non cantare), è una deficienza difficile a spiegarsi; allo stesso modo che v'è della gente che VEDE molto bene, ma non sa distinguere i colori, e per la quale tutti gli oggetti sono come in una tavola di rame.

Quale mancanza o perdita è più importante: quella dell'udito o della vista?

La mancanza dell'udito, quando fosse dalla nascita, è di tutte la meno facile a essere sostituita; ma se essa accade più tardi, quando l'uso degli occhi sia stato già esercitato o con l'osservazione dei gesti o anche mediatamente con la lettura di uno scritto, allora una tal perdita può, principalmente nei benestanti, essere sostituita per mezzo della vista, sebbene in modo manchevole. Ma chi è diventato sordo nella vecchiaia rimpiange molto questo mezzo di comunicazione con gli altri, e mentre si vedono molti ciechi, che sono ciarlieri, socievoli e lieti commensali, difficilmente si troverà uno che abbia perduto l'udito, il quale non sia in società noioso, diffidente e malcontento. Egli vede nel volto dei suoi compagni di tavola le più varie espressioni di affetto o almeno di interessamento, e invano si sforza di coglierne il significato, onde è anche in mezzo alla società condannato alla solitudine.

***

§ 23. — È propria dei due ultimi sensi (che sono più soggettivi che oggettivi) la sensibilità per certi oggetti, che producono percezioni sensibili esterne di natura puramente soggettiva e agiscono sugli organi dell'olfatto e del gusto con uno stimolo, che non è nè l'odore nè il sapore, ma viene sentito come l'effetto di certi sali fissi, che eccitano l'organo a speciali SECREZIONI; onde accade che questi oggetti non sono propriamente goduti e introdotti NELL'INTERNO degli organi, ma solo li toccano e presto ne devono essere allontanati, per cui possono essere per tutto il giorno (salvo le ore dei pasti e del sonno) adoperati senza sazietà. — La materia più comune di tal genere è il TABACCO, sia esso da FIUTARE, o da tenere in bocca per eccitare la salivazione, o anche da FUMARE con la pipa o col sigaro. Invece del tabacco i Malesi adoperano per fumare l'areka inviluppata in una foglia di betel (betelarek), che produce il medesimo effetto. — Questo BISOGNO (*pica*), indipendentemente dall'utile o dal danno igienico che può produrre in ambedue gli organi la secrezione dell'umore, è, come semplice eccitamento della sensibilità in genere, simile a uno stimolo di spesso ripetuto per destare l'attenzione sul corso dei proprii pensieri, il quale altrimenti sonnecchierebbe o languirebbe per l'uniformità, mentre quel mezzo lo tiene sempre desto. Questa specie di conversazione dell'uomo con se stesso tiene il luogo di una società, poichè riempie il vuoto del tempo, anzichè con la chiacchiera, con sensazioni sempre fresche e rapidamente fuggevoli, ma sempre rinnovate.

Del senso interno.

§ 24. — Il senso interno non è l'appercezione pura, cioè una coscienza di quello che l'uomo FA, poichè questo appartiene al potere intellettuale, ma di quello che l'uomo PATISCE, in quanto egli viene affetto dal giuoco del suo proprio pensiero. A base di esso sta l'intuizione interna, epperò il rapporto delle rappresentazioni nel tempo (in quanto esse o sono insieme nel tempo o sono le une accanto alle altre). Le percezioni del senso interno, e l'esperienza interna (vera o apparente) che si raccoglie dalla loro connessione, non sono soltanto di pertinenza della ANTROPOLOGIA, nella quale si prescinde dalla questione se l'uomo abbia o non abbia un'anima (come sostanza incorporea), ma anche della psicologia, nella quale si crede di affermare una tale anima in sè, e lo spirito, il quale è rappresentato come un semplice potere di sentire e di pensare, vien considerato come una particolare sostanza risiedente nell'uomo. — V'è, dunque, un solo senso interno, perchè non vi sono diversi organi, per mezzo dei quali l'uomo si sente internamente, e si potrebbe dire che l'anima è l'organo del senso interno. Di esso è stato detto che esso pure è soggetto a ILLUSIONI consistenti in ciò che l'uomo scambia i fenomeni interni per fenomeni esterni, cioè le fantasie per sensazioni, o anche le ritiene per effetti, dei quali è causa un altro essere, che tuttavia non è oggetto di alcun senso esterno: nel qual caso l'illusione è SUPERSTIZIONE o VISIONE, cioè INGANNO del senso interno. In ambo i casi si ha una MALATTIA DELLO SPIRITO, cioè la tendenza a prendere il giuoco delle rappresentazioni del senso interno per conoscenza sperimentale, mentre è solo poesia, o anche a com-

piacersi spesse volte di una artificiosa situazione dello spirito, forse perchè la si considera come salutare e superiore alla bassezza delle rappresentazioni sensibili, e quindi a ingannarsi con intuizioni di tal fatta (sogni nella veglia). — Infatti allora l'uomo considera quello che egli stesso di proposito ha importato nello spirito come qualcosa che già ci fosse stato precedentemente, e crede di aver soltanto scoperto nella profondità dell'anima quello che egli da se stesso vi introdusse. Così fu delle sensazioni interne superstiziosamente affascinanti di una BOURIGNON o di quelle superstiziosamente terrifiche di un PASCAL. A una tale inversione dello spirito non si può portare sufficiente rimedio con rappresentazioni razionali (perchè, infatti, che cosa possono esse contro intuizioni immaginarie?). La tendenza a ripiegarsi in se stesso, con tutte le illusioni del senso interno che ne derivano, non può essere riportata nell'ordine normale che da un ritorno dell'uomo al mondo esterno, epperò all'ordine delle cose sottoposte ai sensi esterni.

Delle cause dell'aumento o della diminuzione del grado delle sensazioni.

§ 25. — Le sensazioni, quanto al loro grado, si accrescono: *a*) per il contrasto, *b*) per la novità, *c*) per il cambiamento, *d*) per l'intensità.

a) *Il contrasto.*

Il CONTRASTO è l'attenzione posta alla coesistenza di RAPPRESENTAZIONI SENSIBILI opposte, ma che stanno sotto un medesimo concetto. Esso è diverso dalla CONTRADDIZIONE, la quale consiste nel collegamento di con-

CETTI fra di loro opposti. — Un pezzo di terreno ben coltivato in un deserto ECCITA la rappresentazione per mezzo di un semplice contrasto: così accade dei dintorni paradisiaci nelle vicinanze di Damasco in Siria. — Il frastuono e lo splendore di una reggia o anche soltanto di una grande città accanto alla quieta, semplice e pur contenta vita di un contadino; una capanna dal tetto di paglia che internamente abbia camere messe con buon gusto e comode, ravvivano la rappresentazione, e ci si indugia volentieri in essa, perchè i sensi ne restano rafforzati. — Invece povertà e fasto, splendida acconciatura di dama con sfolgorìo di brillanti e biancheria sudicia; oppure, come accadde una volta in casa di un magnate polacco, mense largamente imbandite e servi numerosi ma in sandali, son cose che non stanno in contrasto, bensì in contraddizione, e una di esse rappresentazioni sensibili annulla o indebolisce l'altra, perchè essa vuole unificare sotto un medèsimo concetto cose opposte, il che è impossibile. — Pure si può rendere COMICO il contrasto, e presentare una apparente contraddizione col TONO della verità, e quello che è evidentemente spregevole esporre con parole di lode per rendere più sensibile la sconvenienza, come ha fatto il FIELDING (14) nel suo *Jonathan Wild* o il BLUMAUER nel suo *Virgilio travestito*, e si può per es. piacevolmente e utilmente parodiare un romanzo commovente come *Clarissa* (15), e così rafforzare i sensi in modo che essi si liberino da quella contraddizione che hanno in essi importato concetti falsi e dannosi.

b) *La novità.*

Per mezzo della NOVITÀ, con che si deve intendere anche ciò che è raro e che è tenuto nascosto, viene destata l'ATTENZIONE. Essa infatti segna un acquisto; la rappresen-

tazione sensibile acquista dunque più FORZA, la quale invece si attenua per ciò che è COMUNE O ABITUALE. Con che tuttavia non si deve intendere la scoperta, il possesso o la pubblica esposizione di un pezzo d'antichità, per mezzo del quale si rende presente una cosa che, secondo il corso naturale, si dovrebbe ritenere che la potenza del tempo avrebbe dovuto annullare.

Sedersi sulle mura dell'anfiteatro romano (a Verona o a Nimes), aver nelle mani un mobile di quel popolo tratto dalle rovine di Ercolano scoperta sotto la lava dopo tanti secoli, poter mostrare una moneta dei re macedoni o una gemma dell'antica scultura ecc. son tutti fatti che eccitano i sensi dello studioso alla più grande attenzione. La tendenza ad acquistare una cognizione soltanto per la sua novità, rarità e peregrinità si chiama CURIOSITÀ. Essa, sebbene giuochi soltanto con le rappresentazioni e sia senza interesse per il loro oggetto, non è biasimevole, purchè soltanto non si spinga a spiare quello che propriamente interessa altri. — Per quel che riguarda la semplice impressione sensibile, si può dire che ogni mattina con le NOVITÀ delle sue sensazioni rende tutte le rappresentazioni sensibili (se i sensi non sono ammalati) più chiare e più vive di quel che sogliono essere verso sera.

c) *Il cambiamento.*

La MONOTONIA (cioè la piena uniformità delle sensazioni) determina infine l'ATONIA di esse (cioè la stanchezza della attenzione sul proprio stato); e così la percezione sensibile si indebolisce. Il mutamento invece la rafforza: così una predica detta sempre nel medesimo tono, a voce o alta o moderata, ma uniforme, addormenta tutto l'uditorio. — Lavoro e riposo, vita di città e vita

di campagna, conversazione e giuoco quando si è in società, studio ora di storia ora di poesia ora di filosofia ora di matematica quando si è soli, son tutti modi di rafforzare lo spirito. — È bensì la medesima forza vitale quella che desta la coscienza delle sensazioni: ma i diversi organi di essa si allacciano nella loro attività. Così è più facile trascorrere un certo tempo nel CAMMINARE, perchè allora un muscolo si alterna con un altro nel riposo, che non rimanere ritto in un medesimo posto, dove un muscolo deve rimanere contratto per un pezzo di tempo. — Di qui anche deriva che il viaggiare sia così piacevole; peccato che nella gente oziosa esso lasci dietro di sè un VUOTO (atonia), come conseguenza della monotonia della vita domestica.

La natura, invero, ha già disposto le cose in modo che fra le sensazioni piacevoli ed eccitatrici del senso si insinuasse, non chiamato, il dolore rendendo così la vita interessante. Ma è insensato, per amore del cambiamento, prodursi del dolore, farsi, per esempio, destare, per procurarsi il piacere di riprender sonno, o, come nel romanzo di FIELDING (il *Trovatello*) aggiungere, come ha fatto l'editore del libro dopo la morte dell'autore, un'ultima parte per aggiungere al matrimonio (con cui la storia finisce) anche la gelosia. Infatti il peggioramento di una condizione non è accrescimento dell'interesse, che i sensi portano in esso; neppure lo è in una tragedia. Finire non è cambiare.

d) *L'intensità portata al massimo.*

Una serie continua di sensazioni diverse di grado, l'una all'altra succedenti, ha, quando la successiva è più forte della precedente, un punto estremo di INTENSITÀ (*intensio*), avvicinandosi al quale la sensazione SI ECCITA;

superandolo, CADE di nuovo (*remissio*), e nel punto che separa le due condizioni, si ha il MASSIMO (*maximum*) della sensazione, il quale ha per conseguenza l'insensibilità e quindi l'assenza dalla vita.

Se si vuole conservare in vita il potere dei sensi, non si deve incominciare dalle sensazioni forti (perchè esse ci rendono insensibili alle successive), ma si deve da principio astenerci da esse e poi misurarcele sobriamente, per poter salire sempre più in su. Il predicatore incomincia nella sua introduzione con un freddo appello all'intelligenza, che richiama l'attenzione sopra un concetto etico, suscita quindi nella trattazione del suo tema un interesse morale, e finisce nell'applicazione con muovere tutti gli impulsi dell'anima umana per mezzo di quelle sensazioni, che possono imprimere forza a quell'interesse.

O giovane! Evita il soddisfacimento della voluttà e dell'amore, se non per la ragione stoica di voler farne a meno, almeno per la sottile ragione epicurea, di aver sempre davanti ancora un piacere più grande. Questa sobrietà nell'uso del tuo sentimento vitale ti rende, con la DILAZIONE della gioia, realmente più ricco, se anche tu dovessi alla fine della vita esserti sottratto per gran parte all'uso di tali piaceri. La coscienza di avere il godimento in proprio potere è, come tutto ciò che è idealistico, più fruttuoso e di gran lunga più vasto di tutto ciò che soddisfa il senso, per il fatto che questo si logora a un tempo e svapora dalla massa del tutto.

Dell'arresto, dell'indebolimento e della completa perdita della sensibilità.

§ **26.** — La sensibilità può essere indebolita, arrestata o interamente perduta, come nelle condizioni di ebbrezza, di sonno, di svenimento, di morte apparente (asfissia) e di morte reale.

L'ubbriachezza è la condizione innaturale di chi è impotente a ordinare le sue rappresentazioni sensibili secondo le leggi dell'esperienza, in quanto tal condizione è l'effetto di uno smoderato uso di un mezzo di godimento.

Il sonno è, secondo il significato della parola, la condizione dell'uomo sano che non può rendersi conto delle proprie rappresentazioni con i sensi esterni. Il trovarne la spiegazione è di competenza dei fisiologi, i quali devono spiegare, se ci riescono, questo rilassamento, che è tuttavia una ricostituzione delle forze per una rinnovata attività sensitiva esterna (onde l'uomo appare a se stesso come un neonato nel mondo, e passa così una terza parte della propria vita in modo incosciente e senza rimpianti). La condizione innaturale di un assopimento degli organi dei sensi, il quale ha per conseguenza un grado di attenzione sopra di sè minore che in istato normale, è analoga all'ubbriachezza, onde colui che d'improvviso vien destato da un profondo sonno si dice stordito. — Egli non ha ancora riacquistati pienamente i suoi sensi. — Ma anche nella veglia può darsi che uno sia còlto da una improvvisa incapacità di sapere quel che si debba fare in un caso imprevisto, come per un impedimento dell'uso ordinario e abituale del proprio potere di riflessione, onde si produce un arresto nel giuoco delle rappresentazioni, per cui si dice: il tale è fuori di mente, fuori di sè (per gioia o per spavento), è PERPLESSO, SCONCERTATO, SBALORDITO, ha perduto la TRAMONTANA (*), e questa condizione è come un sonno che coglie uno d'improvviso, il quale ha bisogno di un RIACQUISTO delle proprie sensazioni per poter vedere. Nell'emozione improvvisa, vio-

(*) *Tramontano* o *tramontana* si dice il vento del nord; e *perdere la tramontana*, cioè perdere la stella del nord (come guida del navigante) significa uscir di mente, non saper ritrovarsi (16).

lenta (dello spavento, dell'ira, come della gioia) l'uomo, come si dice, è fuori di sè (in un'ESTASI, quando si crede di essere presi da un'intuizione, che non è quella dei sensi), non è più padrone di se stesso, ed è per alcuni momenti come paralizzato nell'uso dei sensi esterni.

§ 27. — Lo svenimento, che suole succedere a una vertigine (un cambiamento di molte diverse sensazioni che ritornano rapidamente le une sulle altre e superano la capacità di abbracciarle), è un preludio della morte. Il completo arresto di tutte le sensazioni è l'asfissia o la MORTE APPARENTE, la quale, per quanto si può capire dal di fuori, si distingue dalla vera soltanto per le conseguenze (come negli affogati, negli appiccati, nei soffocati). Quanto alla MORTE, nessuno può esperimentarla in sè (perchè il fare un'esperienza appartiene alla vita), ma solo apprenderla in altri. Se essa sia dolorosa, non si può giudicare dal rantolo o dalle convulsioni del morente, piuttosto essa appare come una reazione semplicemente meccanica della forza vitale e forse una blanda sensazione del graduale liberarsi da ogni dolore. — Il timore naturale a tutti gli uomini, anche ai più infelici e perfino al più saggio, davanti alla morte non è dunque un timore del MORIRE, ma, come il Montaigne giustamente dice (16[bis]), un timore del pensiero di ESSER MORTO; pensiero che il candidato alla morte ritiene di avere ancora dopo la morte, quando egli si rappresenta il cadavere, che non è più lui stesso, come essente tuttavia lui stesso in una tomba oscura, o dove che sia. — L'illusione qui non si può togliere, perchè essa giace nella natura del pensiero, come di una conversazione che si fa con se stesso e intorno a se stesso. Il pensiero «IO NON SONO» non può ESISTERE affatto, perchè, se io non sono, non posso di-

ventar cosciente di non essere. Io posso ben dire: io non sono sano ecc. e pensare di me stesso altri predicati in forma negativa (come succede in tutti i verbi), ma è una contraddizione che il soggetto PARLANDO in prima persona NEGHI se stesso, perchè allora egli si annulla.

Dell'immaginazione.

§ 28. — L'immaginazione (*facultas imaginandi*), come facoltà delle intuizioni anche senza la presenza dell'oggetto, è o PRODUTTIVA, che è il potere della rappresentazione originaria dell'oggetto (*exibitio originaria*), ed è precedente alla esperienza, o RIPRODUTTIVA della rappresentazione derivata, e allora riconduce nello spirito una intuizione empirica prima avuta. — Le intuizioni pure dello spazio e del tempo appartengono alla prima rappresentazione, tutte le altre presuppongono una intuizione empirica, la quale, quando è unita col CONCETTO dell'oggetto e diventa conoscenza empirica, si dice ESPERIENZA. — L'immaginazione, in quanto produce immagini anche senza volerlo, si chiama FANTASIA. Colui che è abituato a ritenere tali immagini per esperienze (o interne o esterne) è un FANTASTICO. — Nel sonno (che è una condizione di sanità) si ha IL SOGNO, quando si è giuoco involontario delle proprie immagini.

L'immaginazione è (in altre parole) o POETICA (produttiva) o semplicemente RIPRODUTTIVA. La produttiva però non è per questo CREATRICE, cioè non può creare una rappresentazione sensibile, che non sia MAI stata data precedentemente alla nostra sensibilità, ma deve sempre riportare a quella la sua materia. A colui, che fra i sette colori non abbia mai visto il rosso, non si potrà mai rendere concepibile questa sensazione, e al cieco nato non si potrà mai dare l'idea di nessun colore affatto,

neppure dei colori intermedii, che vengon prodotti dalla mescolanza di due altri, come per es. il verde. Il giallo e l'azzurro mescolati dànno il verde; ma l'immaginazione non potrebbe produrre la minima rappresentazione di questi colori, senza averli VISTI mescolati.

Così è di ognuno dei cinque sensi, che cioè le sensazioni nelle loro composizioni non possono essere date dalla immaginazione, ma devono originariamente derivare dalla facoltà di sentire. Ci sono alcuni che per le sensazioni visive non hanno nel lor potere visivo maggiore capacità che quelle del bianco e del nero, e per i quali, quantunque possano veder bene, il mondo è come una incisione in rame. C'è pure della gente (in maggior numero di quel che si creda) la quale è di udito buono, e anche estremamente fino, ma assolutamente non musicale, onde è del tutto incapace non solo di imitare i toni della musica (il cantare), ma anche di distinguerli dalla semplice risonanza. — Parimenti per le percezioni del gusto e dell'olfatto accade che per parecchie sensazioni specifiche di questa natura manchi il SENSO, onde uno crede in tal campo di intendere l'altro, mentre le loro sensazioni differiscono non solo quanto al grado, ma anche nella specie.

Vi sono alcuni, a cui manca completamente il senso dell'olfatto, i quali prendono per un odore la sensazione dell'aria pura che entra nel naso, e quindi non capiscono nulla delle descrizioni, che si può far loro di questa specie di sensazioni. E dove manca l'olfatto, manca anche molto del gusto, che, quando non c'è, non si può insegnare. La fame invece e il soddisfacimento di essa (la sazietà) sono tutt'altra cosa del gusto.

Se dunque l'immaginazione è una così grande artista, anzi incantatrice, essa non è però creatrice, ma deve prendere la MATERIA delle sue immagini dai sensi. I quali

poi, non si possono così universalmente partecipare come i concetti intellettuali. Però nella conversazione si chiama talvolta (sebbene in modo improprio) un senso la facoltà delle rappresentazioni immaginative, e si dice: costui non ha senso per questa o quella cosa, sebbene la incapacità di afferrare certe rappresentazioni comunicate e di unificarle nel pensiero non sia del senso, ma in parte dell'intelletto. Egli non ha un chiaro pensiero di quel che dice, e gli altri quindi non lo intendono; egli dice un NON-SENSO, che è diverso dalla MANCANZA DI SENSO, in cui i pensieri sono associati fra loro in modo tale che un altro non sa che cosa concluderne. — Che la parola senso (solo però al singolare) si adoperi così frequentemente per indicare pensiero, e anzi debba indicare un grado anche più alto del pensiero; che si dica di un motto: c'è in esso un SENSO ricco o profondo (onde viene la parola sentenza), e che la mente sana venga anche chiamata buon senso, e che, sebbene questa espressione indichi propriamente solo il grado più basso del potere conoscitivo, pure lo si ponga in alto, tutto questo dipende da ciò che l'immaginazione, la quale porge materia all'intelletto, per dare ai concetti il loro contenuto, sembra che dia alle sue intuizioni una realtà in forza della loro analogia con le rappresentazioni reali.

§ 29. — Per eccitare o calmare l'immaginazione (*) c'è un mezzo fisico, che è l'uso di sostanze inebrianti, alcune

(*) Io trascuro qui quello che non è mezzo per un fine, ma conseguenza naturale della condizione in cui si trova qualcuno, e per cui è portato soltanto dalla sua immaginazione fuori di sè. Di tal genere è la VERTIGINE quando si guarda giù dall'orlo di un precipizio (del resto anche soltanto da uno stretto ponte senza appoggiatoio) e il MAL DI MARE. — L'assicella, su cui passando ci si sente vacillanti, non incuterebbe nessun timore, quando fosse posta sul terreno; ma se essa è posta come un ponte sopra un profondo abisso, il solo pensiero di poter mettere il piede in fallo

delle quali, come veleni, agiscono INDEBOLENDO la forza vitale (di tal genere sono taluni funghi, il rosmarino silvestre, l'acanto, la chica dei Peruviani, l'ava degli Indiani del sud, l'oppio); altre agiscono RAFFORZANDOLE, o almeno eccitando il sentimento (come le bevande fermentate, il vino e la birra, o l'estratto di esse, l'acquavite); ma tutte sono contro natura e artificiose. Colui che le prende in misura così soverchia, che per un certo tempo diventa incapace di ordinare le rappresentazioni sensibili secondo le leggi dell'esperienza, dicesi EBBRO o UBRIACO, e il mettersi volontariamente o di proposito in tale condizione, dicesi UBRIACARSI. Ma tutti questi mezzi devono servire a far dimenticare all'uomo il peso che originariamente sembra risiedere nella vita in genere. — La tendenza molto diffusa alle bevande alcooliche e la influenza di esse sulla vita intellettuale merita di esser presa in considerazione specialmente in una antropologia prammatica.

L'ebbrezza TACITURNA, cioè quella che non ama la società e il mutuo scambio dei pensieri, ha in sè qualcosa di nocivo; di tal genere è quella per oppio e per acquavite. Il vino e la birra invece, dei quali il primo è solo eccitante, la seconda è più nutriente e quasi sazia come un cibo, producono l'ebbrezza socievole, con la differenza che la ubbriacatura per birra è più sognante e di spesso anche sguaiata, l'altra è lieta, clamorosa e briosa.

---

fa si che ci si senta realmente in pericolo. — Il mal di mare (del quale io stesso ho fatta esperienza nel tragitto da Pillau a Königsberg) co' suoi impulsi di vomito venne a me (come parmi d'avere notato) soltanto per la vista, perchè nel movimento del battello veduto dalla cabina mi cadeva sotto gli occhi ora la baia ora un punto più elevato, e il movimento di scendere e salire destava per mezzo dell'immaginazione attraverso ai muscoli addominali un moto antiperistaltico degli intestini.

L'intemperanza nel bere in società, la quale va fino all'annebbiamento dei sensi, è certamente una sconvenienza dell'uomo, non solo per riguardo alla società, con la quale egli si intrattiene, ma anche per riguardo alla sua dignità personale, quando egli la dimentica nell'andar barcollando o soltanto nel balbettare. Tuttavia a mitigare il giudizio sopra un tal difetto si può osservare, che è così facile dimenticare e SORPASSARE la linea del dominio di sè, perchè l'ospitante ci tiene che l'ospitato con un tale atto di socievolezza parta pienamente sodisfatto (*ut conviva satur*).

L'assenza di cure e con essa anche l'imprudenza, che è prodotta dall'ebbrezza, è un sentimento illusorio di cresciuta potenza vitale; l'ubbriaco non sente gli impedimenti della vita, che la natura deve incessantemente superare (nel che sta anche la salute), ed è felice nella sua debolezza, poichè la natura realmente in lui si sforza di ristabilire gradualmente la sua vita con una progressiva esaltazione delle sue forze. — Donne, sacerdoti ed ebrei di solito non si ubbriacano, o almeno ne evitano accuratamente ogni parvenza, perchè essi sono CIVILMENTE deboli e hanno bisogno di ritegno (per cui è assolutamente richiesta la sobrietà). Infatti il loro valore esterno poggia essenzialmente sopra la CREDENZA degli altri nelle loro rispettive purezza, pietà e osservanza della particolar legge. Per quel che riguarda gli Ebrei, in quanto essi sono separatisti, cioè sottoposti non soltanto a una pubblica legge civile, ma anche a una legge particolare, sono anche esposti, come separati e selezionati, alla attenzione della società e agli strali della critica; non possono quindi venir meno alla attenzione sopra di sè, poichè l'ubbriachezza, che elimina tale prudenza, è per essi uno SCANDALO.

Un ammiratore stoico di Catone dice di lui: « la sua virtù si corroborò col vino » (*virtus eius incaluit mero*) » (17), e degli antichi Tedeschi un moderno diceva: « essi prendevano le loro deliberazioni (per una dichiarazione di guerra) bevendo, per non esser privi di energia, e riflettevano a digiuno per non esser fuori di mente ».

Il bere scioglie la parola (*in vino disertus*). — Esso però apre anche il cuore, ed è un veicolo materiale di una qualità morale, cioè della sincerità. — Il contenersi nell'espressione del proprio pensiero è per un cuore aperto una condizione opprimente, e i bevitori allegri non sopportano facilmente che vi sia alcuno molto moderato in un banchetto, perchè costui rappresenta un osservatore che bada ai difetti degli altri, ma nasconde i proprii. Anche Hume dice (18): « Spiacevole è quel compagno che non sa obliare; le pazzie di un giorno devono essere dimenticate, per far posto a quelle di un altro ». In questa concessione che si fa all'uomo di andare un po' e per breve tempo al di là dei limiti della sobrietà per amore della convivenza sociale, c'è della bontà di cuore. Invece la politica che era di moda mezzo secolo fa, quando le corti del nord mandavano ambasciatori, che potevano ber molto senza ubbriacarsi, ma facevano ubbriacare gli altri, per indagarli o persuaderli, era maliziosa: essa è però scomparsa con la rozzezza dei costumi di quel tempo, e una predica contro un tal difetto potrebbe essere oggi per le classi civili una superfluità.

Si potrebbe conoscere dallo stato di ebbrezza il temperamento o il carattere dell'uomo che si inebbria? Non credo. Viene in tal caso aggiunto un nuovo fluido agli umori circolanti ne' suoi vasi, e quindi un altro stimolo sui nervi, il quale non discopre più chiaramente il temperamento naturale, ma ne introduce un altro.

Quindi l'uno sarà propenso all'amore, un altro alla facondia, un terzo ai litigi, un quarto (specialmente nell'ubbriacatura per birra) alla compassione o al raccoglimento o alla taciturnità; ma tutti, quando abbiano smaltito il vino, e si ricordino dei discorsi fatti la sera prima, ridono di codesta strana concordanza o discordanza dei loro sensi.

§ 30. — La originalità (cioè la produzione non incitata) della immaginazione, quando sbocca in concetti, si dice GENIO; quando non vi sbocca, è FANTASTICHERIA. — È degno di osservazione il fatto che noi non sappiamo pensare altra forma adatta per un essere RAGIONEVOLE che quella di un uomo. Ogni altra sarebbe bensì un simbolo di una certa proprietà dell'uomo (per es. il serpente è immagine della furberia maliziosa), ma non ci rappresenterebbe l'essere razionale stesso. Così nella nostra immaginazione noi popoliamo tutti gli altri corpi celesti di vere figure umane, sebbene sia verosimile che secondo la diversità del suolo, che li porta e li nutre, e degli elementi, onde essi constano, abbiano a essere formati molto diversamente. Tutte le altre forme, che noi potremmo dar loro, sono CARICATURE (*).

Quando la mancanza di un senso (per es. della vista) viene dalla nascita, allora il disgraziato coltiva come può un altro senso, che fa LE VECI di quello, ed esercita in gran misura l'immaginazione produttiva, poichè egli

---

(*) Quindi accade che i TRE SANTI, cioè un uomo vecchio, un giovane e un uccello (la colomba), devono essere rappresentati non come forme reali, simili ai loro oggetti, ma soltanto come simboli. Ciò appunto significano le espressioni immaginarie del discendere dal cielo e del salirvi. Per dare un'intuizione ai nostri concetti di esseri razionali, noi non possiamo fare altro che antropomorfizzarli; ma è male o puerile se si eleva la rappresentazione simbolica al concetto della cosa in sè.

cerca di rendersi comprensibili le forme dei corpi esterni per mezzo del TATTO e, quando questo non basta (come nel caso di una casa), cerca di rendersi comprensibile la SPAZIALITÀ per mezzo di un altro senso, come l'UDITO, cioè con la risonanza delle voci in una camera; ma alla fine, se una felice operazione rende l'organo libero per la sensazione, allora egli deve anzitutto IMPARARE a vedere e udire, cioè a cercar di portare le sue percezioni sotto i concetti di questa specie di oggetti.

Talune idee di oggetti conducono di spesso a sottoporre involontariamente ad essi una immagine spontaneamente prodottasi (in forza dell'immaginazione produttiva). Se si legge o si sente raccontare la vita e le imprese di un uomo grande per talento, per meriti o per posizione sociale, si è comunemente condotti ad attribuirgli nella imminaginazione una imponente statura, e viceversa a dare una forma piccola e delicata a una figura descritta come dolce e fine di carattere. Non soltanto l'uomo rozzo, ma anche l'uomo di mondo si trova sorpreso quando l'eroe, che egli si era raffigurato secondo i fatti raccontati di lui, gli viene presentato come un piccolo uomo, e viceversa il fino e delicato HUME come un uomo massiccio. — Quindi non si deve esaltare intensamente l'attesa di qualche cosa, perchè l'immaginazione è naturalmente propensa ad andare fino all'estremo, mentre la realtà è sempre più limitata della idea che serve di guida alla sua attuazione.

Non è prudente di una persona, che per la prima volta si introduce in società, fare in precedenza grandi lodi; ciò può essere piuttosto un cattivo scherzo di un furbacchione per farsi beffa di colui. Infatti l'immaginazione esalta tanto la rappresentazione di ciò che si attende, che la persona non può non scapitare in confronto del-

l'idea preconcepita. Lo stesso accade quando si annuncia con eccessive lodi uno scritto, uno spettacolo o altro lavoro letterario, perchè, quand'esso viene rappresentato, non può che cadere. Anche soltanto l'aver letto un buon lavoro drammatico, indebolisce già l'impressione, quando lo si vede eseguire. — Se poi il lavoro prima lodato è proprio l'opposto di ciò che si attendeva, allora, anche senza sua colpa, desta le più grandi risa.

Figure mutevoli e mobili, le quali per sè non hanno propriamente alcun significato, che possa destar l'attenzione, quali sono la fiamma del caminetto o l'onda di un ruscello che trascorre e saltella sulle pietre, inducono l'immaginazione, con una folla di rappresentazioni ben diverse da quelle della vista, a giocare interiormente e a sprofondarsi nella riflessione. Anche la musica, per colui che non l'ascolta come conoscitore, può porre un poeta o un filosofo in una situazione, in cui ciascuno può secondo le sue occupazioni o le sue preferenze correr dietro a' suoi pensieri e diventarne padrone così come non avrebbe altrettanto felicemente fatto, se fosse rimasto solo nella sua camera. La causa di un tal fenomeno sembra stare in ciò, che, quando il senso, per mezzo di un qualche cosa che per sè non può destare nessuna attenzione, viene distolto dall'attendere a qualche altro oggetto che cade più fortemente sotto i sensi, il pensiero ne resta non solo alleggerito ma anche ravvivato, in quanto esso ha bisogno di una forza d'immaginazione maggiore e più potente per dare materia alle proprie rappresentazioni intellettuali. — Lo *Spettatore* inglese racconta di un avvocato, che era abituato nelle arringhe a prendere dalla tasca uno spago, che incessantemente avvolgeva intorno al dito e svolgeva, cosicchè, quando il suo avversario un giorno gli tolse con destrezza dalla tasca la cordicella,

l'altro si confuse e disse cose senza senso, talchè si disse che aveva perduto il filo del discorso. — Il senso che si attacca ad una percezione non lascia (in causa dell'abitudine) prestare attenzione a nessun'altra diversa, e quindi non si può distruggere; ma l'immaginazione può allora tanto meglio procedere per la sua strada.

Della facoltà poetica sensibile nelle sue diverse forme.

§ 31. — Ci sono tre diverse specie di facoltà poetica sensibile. E sono: la facoltà FORMATRICE dell'intuizione nello spazio (*imaginatio plastica*), la facoltà ASSOCIATRICE dell'intuizione nel tempo (*imaginatio associans*), e la facoltà UNIFICATRICE delle rappresentazioni per la loro comune origine (*affinitas*).

a) *Della facoltà poetica sensibile formativa.*

Prima che l'artista possa rappresentarsi (quasi in modo palpabile) una figura corporea, egli deve averla eseguita nell'immaginazione, e allora questa forma è una creazione, la quale, quando è involontaria (come nel sogno) si dice FANTASIA e non appartiene all'artista; quando invece è governata dalla volontà, allora si dice COMPOSIZIONE, INVENZIONE. Ora, se l'artista lavora secondo immagini simili alle opere della natura, allora i suoi prodotti si dicono NATURALI; se invece egli li compone secondo immagini che non possono trovarsi nella esperienza, allora gli oggetti foggiati (come la villa del principe Palagonia (19) in Sicilia) si dicono bizzarrie, stranezze, caricature, e sono come sogni di un veggente (*velut aegri somnia vanae finguntur species*). — Noi giochiamo spesso e volentieri con l'immaginazione; ma l'immagina-

zione (in quanto è fantasia) giuoca altrettanto di spesso, e talvolta molto male a proposito, con noi.

Il giuoco della fantasia con l'uomo nel sonno è il sogno, ed esso ha luogo anche in condizioni di sanità; invece rivela uno stato di malattia, quando accade nella veglia. — Il sonno, come sospensione del potere delle percezioni esterne e principalmente di moti volontarii, sembra necessario a tutti gli animali, anzi perfino alle piante (in base all'analogia loro con gli animali) per il ricupero delle forze impiegate nella veglia; ma questo sembra che valga anche per i sogni, nel senso che la potenza vitale, quando non fosse nel sonno sempre stimolata per mezzo dei sogni, si spegnerebbe, e il sonno più profondo condurrebbe seco a un tempo la morte. — Quando si dice di aver dormito profondamente, senza sogni, è come se non ci si ricordasse affatto, allo svegliarsi, dei sogni avuti; il che può accadere, quando le immagini rapidamente si succedono, anche nella veglia, cioè quando si è in uno stato di distrazione tale che si chiede a chi tenga per un certo tempo l'occhio fisso sopra un medesimo punto, a che cosa egli pensi, o ci si sente rispondere: a nulla. Se non ci fossero, al nostro destarci, molte lacune nella nostra memoria (e ciò per manco di attenzione alle rappresentazioni intermedie passate); se noi nella notte successiva incominciassimo a riprendere il sogno al punto a cui lo avevamo lasciato nella precedente, allora io non so se non potremmo credere di vivere in due mondi diversi. — Il sognare è una saggia istituzione della natura per eccitare la potenza vitale con gli affetti riferentisi a circostanze involontariamente immaginate, mentre i movimenti del corpo, cioè dei muscoli, che dipendono dalla volontà, restano sospesi. —

Però non si devono prendere i sogni per rivelazioni di un mondo invisibile.

b) *Della facoltà poetica sensibile associatrice.*

La legge dell'ASSOCIAZIONE è: rappresentazioni empiriche, che di spesso siansi succedute l'una all'altra, determinano un'abitudine nello spirito, per cui, quando una si produce, anche le altre risorgono. — Cercare di questo fatto una spiegazione fisiologica, è inutile; ci si può sempre servire anche per ciò di una ipotesi (la quale a sua volta è una finzione), come quella cartesiana delle cosiddette idee realmente insite nel cervello. Nessuna di tali spiegazioni è PRAMMATICA, cioè può servire all'esercizio di un'arte, perchè noi non abbiamo nessuna conoscenza del cervello e dei punti di esso in cui potrebbero riscontrarsi simpateticamente le tracce delle impressioni rappresentative, quando si toccano (almeno mediatamente).

Questa vicinanza si estende soventi volte molto largamente, e l'immaginazione sale di spesso così rapidamente dal cento al mille che sembra siansi saltati certi gradi intermedii nella catena delle rappresentazioni, quantunque soltanto non se ne abbia coscienza; cosicchè di spesso ci si domanda: dove io era? da che punto son partito nel mio discorso e come sono arrivato a quest'altro? (*).

(*) Quindi colui che inizia una conversazione deve partire da ciò che gli è più vicino e presente, e a poco a poco portarsi alle cose più lontane, così da poter interessare. Il tempo cattivo, per esempio, è per colui che dalla strada entra in un circolo raccolto per la conversazione, un punto d'appoggio buono e comune. Poichè, invece, l'incominciare, quando si entra in un salotto, dalle notizie della Turchia, che si leggono nei giornali, urta l'immaginazione degli altri, i quali non vedono che cosa abbia portato a tale argomento. La mente richiede per partecipare ai pensieri altrui un certo ordine, per cui in un discorso, come in una predica, ci devono essere delle idee introduttive.

c) *Della facoltà poetica sensibile unificativa.*

Intendo per AFFINITÀ la unione delle rappresentazioni fondata sulla derivazione del molteplice da una sola radice. — In una conversazione il passaggio da una materia a un'altra diversa è prodotto dalla associazione empirica delle rappresentazioni, la cui radice è puramente soggettiva (cioè tale che in uno le rappresentazioni sono diversamente associate che in un altro), ed essa, che, quanto alla forma, è una specie di non-senso, interrompe e disturba ogni conversazione. — Soltanto quando una materia è esaurita e subentra una piccola pausa, può chiunque portare innanzi un altro argomento che sia interessante. L'immaginazione, che senza regola va errando qua e là, può, con lo scambio delle rappresentazioni che non son legate a nulla di oggettivo, sconvolgere così la testa che a colui, il quale esca da una conversazione di tal genere, sembra di aver sognato. — Tanto nel pensiero solitario che nella partecipazione dei pensieri ad altri ci deve esser sempre un tema, su cui si inserisca tutto il molteplice, e per cui quindi l'intelletto diventa attivo; ma il giuoco della immaginazione segue qui le leggi della sensibilità, la quale offre la materia, la cui associazione, pur compiendosi senza coscienza delle regola, è tuttavia conforme ad essa e all'intelletto, pur non essendo DALL'intelletto derivata.

La parola AFFINITÀ (*affinitas*) richiama qui quella mutua azione, analoga alla connessione mentale, che si ha in chimica fra due sostanze corporee specificamente diverse, che intimamente agiscono l'una sull'altra e tendono all'unità; nel qual caso la RIUNIONE produce una terza sostanza, la quale ha proprietà che possono esser

prodotte soltanto dalla unione di due materie eterogenee. Intelletto e senso pur nelle loro diversità si affratellano da loro stessi nella produzione della nostra conoscenza, come se l'uno derivasse dall'altro o ambedue avessero origine da una radice comune; il che però non può essere; almeno è per noi incomprensibile come il diverso possa aver avuto origine da una sola e medesima radice (*).

§ 32. — L'immaginazione non è però così creatrice, come la si vanta. Noi, per esempio, per un essere razionale non possiamo raffigurarci nessun'altra forma adatta che quella di un uomo. Quindi lo scultore o il pittore, quando eseguisce un angelo o un dio, fa sempre un uomo. Ogni altra figura gli sembra che includa elementi che non si possono conciliare secondo la sua idea con la struttura di un essere razionale (tali sarebbero ali, unghie, zoccoli). Invece egli può immaginare la grandezza, come vuole.

La forza dell'immaginazione può di spesso illudere tanto l'uomo, che egli crede di vedere e di sentire fuori

(*) Le due prime specie di associazione delle rappresentazioni si potrebbero chiamar MATEMATICHE (di ampliamento), la terza invece DINAMICA (di produzione), nella quale si produce una cosa del tutto nuova (come è il sal neutro in chimica). Il giuoco delle forze nella natura inanimata come nella vivente, tanto dell'anima che del corpo, poggia sopra le decomposizioni e ricomposizioni del diverso. Noi arriviamo alla conoscenza di esse forze con l'esperienza dei loro effetti; ma la causa suprema e gli elementi semplici, in cui può esser risolta la loro materia, sono per noi irraggiungibili. — Quale può esser la causa di questo fatto, che tutti gli esseri organici, da noi conosciuti, riproducono la loro specie solo per mezzo dell'unione dei due sessi (il maschile e il femminile)? Tuttavia non si può ammettere, che il Creatore abbia voluto, soltanto per una stranezza e per produrre sulla terra una organizzazione che così gli piacesse, in tal modo agire quasi scherzando; ma sembra che dovesse essere IMPOSSIBILE far sorgere dalla materia del nostro globo, per discendenza, degli esseri organici altrimenti che per mezzo dei due sessi. In quali oscurità sprofonda la ragione umana, quando vuole rintracciare l'origine prima, o anche solo cercar di indovinarla!

di sè quello che soltanto ha in testa. Di qui nasce il capogiro, che colpisce colui che guarda in un abisso, sebbene egli abbia intorno a sè uno spazio abbastanza largo per non cadere e stia attaccato a una salda ringhiera. — Curioso è il timore di alcuni ammalati di spirito di essere spinti da un impulso interno a buttarsi giù volontariamente da un'altezza. — Lo spettacolo del piacere che altri prende a cose ributtanti (come per es. quando i Tungusi aspirano e inghiottono il moccio del naso dei loro bambini) muove così violentemente lo spettatore al vomito, come se a lui fosse imposto un tal piacere.

La NOSTALGIA propria degli Svizzeri (e, per quanto io ho appreso dalla bocca di un generale che l'aveva esperimentata, anche dei cittadini di alcune contrade della Vestfalia e della Pomerania), la quale li coglie quand'essi sono sospinti in altri paesi, è l'effetto dell'aspirazione, suscitata dal ritorno delle immagini della serenità e delle compagnie giovanili, verso quei luoghi, dove essi godevano le gioie semplici della vita; ma essi poi, dopo una visita a quei luoghi, si trovano molto delusi nella loro aspettativa, e così anche guariti; ritengono che ciò sia perchè colà tutto si è profondamente alterato, ma in verità è perchè non vi ritrovano più la propria giovinezza. E qui è degno di nota il fatto che tale nostalgia colpisce più la gente di una provincia POVERA, ma collegata da fratellanze e parentele, che non coloro i quali sono occupati negli affari e che fanno proprio il motto *patria ubi bene.*

Se si è udito una volta che questo o quello è un cattivo soggetto, si crede di potergli leggere la malvagità in viso, e la fantasia qui si incarica, specialmente se si aggiungono affetto e passione, di far provare una sensazione. L'Helvetius racconta che una signora vide una

volta col telescopio nella luna le ombre di due amanti; il pastore che dopo di lei osservò, soggiunse: No, signora, sono due campanili di una cattedrale.

Si possono a tutti questi effetti aggiungere quelli che l'immaginazione produce per simpatia. La vista di un uomo in istato di convulsioni o d'epilessia spinge a movimenti spasmodici affini, così come lo sbadiglio fa sbadigliare. Il dottor Michaelis racconta che, quando nell'esercito nord-americano un tale cadde in un violento accesso di rabbia, due o tre altri che gli stavano vicino furono a tale spettacolo colti del pari, sebbene solo in modo passeggero; onde non è da consigliare ai deboli di nervi (agli ipocondriaci) di visitare per curiosità i manicomii. Ma essi per lo più da se stessi lo evitano, perchè temono per il loro cervello. — Si riscontra anche il caso che persone vivaci, quando alcuno racconta loro con passione, specialmente di collera, qualche fatto occorsogli, per l'intensa attenzione fanno delle smorfie, e involontariamente sono portati a un giuoco di espressioni che corrispondono a quella emozione. — Si crede anche di aver notato che gli sposi bene intonati fra di loro si vanno a poco a poco rassomigliando nei tratti del volto, e si spiega il fatto dicendo che essi si sono uniti appunto per tale somiglianza (*similis simili gaudet*). Ma questo è falso.

Infatti la natura con l'istinto sessuale spinge piuttosto alla diversità dei soggetti che si devono amare, affinchè si svolga tutta la molteplicità, che essa ha posto nei loro germi; invece la confidenza e l'abbandono, con cui essi nei loro solitarii colloquii, nei loro abboccamenti, di spesso e a lungo si leggono negli occhi, determina dei lineamenti simpatici comuni, i quali, quando vengono fissati, si traducono in fine in stabili tratti del viso.

Finalmente si può attribuire a questo giuoco preterintenzionale della immaginazione produttiva, che allora si può chiamar FANTASIA, anche la tendenza alla BUGIA innocente, che nei fanciulli SEMPRE si riscontra, negli adulti, d'altronde buoni, si riscontra talvolta come una malattia ereditaria. Allora gli avvenimenti e le pretese avventure, ingrossando nel racconto come una valanga di neve che precipita dall'alto, si sprigionano dalla immaginazione, senza proporsi alcun vantaggio, soltanto per rendersi interessanti: così in Shakespeare il cavalier Falstaff, prima di finire il suo racconto, di due persone in abito di Frisia ne aveva fatte cinque.

§ 33. — Siccome l'immaginazione è più ricca e feconda di rappresentazioni che il senso, così essa, quando subentra una passione, viene ravvivata più dall'assenza che dalla presenza dell'oggetto: specialmente quando accade qualcosa, la cui rappresentazione, che per un certo tempo sembrava essersi smarrita nelle distrazioni, ritorna nuovamente nello spirito. — Un principe tedesco, rozzo guerriero, ma nobile uomo, allo scopo di guarire da una passione per una borghese del suo territorio, aveva intrapreso un viaggio in Italia; ma al suo ritorno il primo sguardo alla casa di lei eccitò, molto più fortemente di quel che avrebbe fatto una continua permanenza, la sua immaginazione, cosicchè egli senza ulteriore ritardo eseguì la decisione, che poi felicemente corrispose all'attesa. — Tale malattia, in quanto è effetto di una immaginazione poetica, è inguaribile fuori che col MATRIMONIO. Perchè il matrimonio è verità (*eripitur persona, manet res.* Lucret).

L'immaginazione poetica ci crea una specie di compagnia con noi stessi, per quanto solo come fenomeni del senso interno, tuttavia secondo l'analogia con l'esterno.

La notte eccita l'immaginazione e la solleva al di sopra del suo reale contenuto: allo stesso modo la luna verso sera sembra nel cielo una grande figura, mentre di pieno giorno appar soltanto come una nuvoletta insignificante. In colui, che nella quiete della notte sta elucubrando o combattendo co' suoi immaginarii nemici o che, girando per la sua camera, si fabbrica castelli in aria, l'immaginazione lavora. Ma tutto quello, che a lui sembra essere importante, perde al mattino, che succede al sonno della notte, tutto il proprio valore; ed egli poi sente col tempo un indebolimento delle potenze spirituali per tali cattive abitudini. Quindi il dominare la propria immaginazione andando a dormir presto per alzarsi di buon mattino, è una regola molto utile per la dieta psicologica; invece le donne di mondo e gli ipocondriaci (che di solito soffrono di un tal male appunto per ciò) amano la condotta opposta. — Perchè si ascoltano volontieri a notte alta le storie degli spiriti, che poi al mattino alzandosi sembrano a ognuno insipide e del tutto inadatte a trattenere la conversazione, nella quale invece ci si chiede che cosa ci sia di nuovo nella vita privata o pubblica oppure si prosegue il lavoro del giorno precedente? La ragione è che ciò che è puro GIUOCO è rispondente al rilasciarsi delle forze esaurite durante il giorno, quello invece che è OCCUPAZIONE è conforme allo stato dell'uomo rafforzato dal riposo notturno e quasi rinato.

I vizi (*vitia*) dell'immaginazione sono questi, che le sue finzioni sono o SENZA FRENI o del tutto SENZA REGOLA (*effrenis aut perversa*). L'ultimo difetto è il peggiore. Le finzioni della prima specie potrebbero bene trovar posto in un mondo possibile (della favola); quelle della seconda in nessuno, perchè esse sono contradditorie. Le figure d'uomini e d'animali in pietra trovate frequentemente

nel deserto libico Ras-Sem dagli Arabi e da essi guardate con terrore, perchè le ritenevano uomini impietrati per maledizione, appartengono alla creazione della prima specie, cioè a quella della immaginazione senza freni. — Ma che, secondo l'opinione degli stessi Arabi, queste figure di animali nel giorno della risurrezione universale debbano affrontare l'artista e rimproverarlo di averli fatti, ma di non aver dato loro un'anima, è una contraddizione. — La fantasia senza freni può sempre rientrare ancora in carreggiata (come quella del poeta, a cui il cardinale Este nel ricevere il libro a lui dedicato chiese: « Monsignor Ariosto, dove mai avete preso tutte queste corbellerie? ») (20); essa è sovrabbondanza di ricchezza; invece la fantasia senza regola si avvicina alla follìa, in cui essa giuoca interamente con l'uomo, il quale, infelice, non ha in suo potere il corso delle proprie rappresentazioni.

Del resto un artista politico come un artista estetico, con la finzione, che egli fa balenare invece della realtà, per es. con quella della LIBERTÀ del popolo (come nel Parlamento inglese) o dell'UGUAGLIANZA (come nella Convenzione francese), le quali ambedue constano di pure formalità, può condurre e reggere il mondo (*mundus vult decipi*); ma tuttavia è meglio avere per sè anche solo l'apparenza del possesso di un bene che nobilita l'umanità, anzichè sentirsene violentemente privato.

Del potere di rappresentarsi per mezzo dell'immaginazione il passato e l'avvenire.

§ 34. — Il potere di rappresentarsi volontariamente il passato è la MEMORIA, e il potere di rappresentarsi qualcosa come futuro è la PREVISIONE. Ambedue, in quanto

sono sensibili, si fondano sull'ASSOCIAZIONE delle rappresentazioni del passato e del futuro del soggetto con le presenti, e sebbene non siano esse stesse percezioni, servono alla connessione delle percezioni NEL TEMPO, a connettere cioè in un'esperienza coerente quello che NON È PIÙ con ciò che ANCOR NON É per mezzo di ciò che È AL PRESENTE. La memoria e la previsione si chiamano (se è lecito usar questi termini) la retrospezione e la prospettiva, poichè si è coscienti delle proprie rappresentazioni come atte a essere proiettate in condizioni passate o future.

a) *Della memoria.*

La memoria differisce dalla semplice immaginazione riproduttiva in questo che, potendo essa riprodurre VOLONTARIAMENTE la rappresentazione precedente, l'animo non è in balìa di questa. La fantasia, cioè l'immaginazione creatrice, non si deve mescolare con la memoria, altrimenti questa sarebbe INFEDELE. — ABBRACCIARE prontamente qualche cosa nella memoria, RICHIAMARLA facilmente, e TRATTENERLA a lungo, sono le perfezioni formali della memoria. Ma queste proprietà di rado si trovano insieme. Quando qualcuno crede di ricordare qualcosa, ma non può portarla nella coscienza, allora si dice che egli non può RICHIAMARLA (non già che non può ricordarsi, poichè ciò è come il privarsi di senso). Lo sforzo che si fa quando cerchiamo di richiamare una cosa è molto faticoso, e si fa molto meglio distraendosi per un po' con altri pensieri e ogni tanto ripensando solo fuggevolmente all'oggetto; allora di solito si coglie una delle rappresentazioni associate, che richiama quell'altra.

Abbracciare METODICAMENTE qualcosa nella memoria (*memoriae mandare*) si dice SAPERE A MEMORIA (non STU-

DIARE, come si suol dire del predicatore, che soltanto a memoria impara la predica da recitare). — Questa memoria può essere MECCANICA o INGEGNOSA o anche GIUDIZIOSA. La prima si fonda soltanto sulla frequente ripetizione letterale: per es. nell'apprendimento della tavola pitagorica, dove chi impara deve percorrere tutta la serie delle parole nell'ordine abituale per poter rispondere al quesito: così per esempio, quando allo scolaro si chiede quanto fa 3 per 7, egli deve, incominciando da 3 volte 3, giungere al 21; ma se gli si chiede quanto fa 7 per 3, egli non se ne rende subito conto, ed egli deve invertire i numeri per porli nell'ordine solito. Se la cosa appresa è una formula rituale, in cui nessuna espressione deve essere alterata, ma che deve esser, come si dice, recitata. allora molti, che pure hanno ottima memoria, hanno paura di confidare in essa (come se questo timore stesso li dovesse fare errare), e ritengono quindi necessario di LEGGERLA PER DISTESO; come fanno anche i più esercitati predicatori, perchè la più piccola variazione di parola susciterebbe il riso.

La memoria INGEGNOSA è un metodo di imprimere nella memoria certe rappresentazioni per mezzo della associazione con altre collaterali, le quali in vero non hanno in sè (per l'intelletto) alcuna parentela con quelle, per es., i suoni di una lingua con delle immagini del tutto diverse, che devono corrispondere a quelli: in tal caso, per abbracciare più facilmente qualcosa nella memoria, la si carica ancora di più rappresentazioni affini: è quindi un procedimento ASSURDO questo della immaginazione di accostare ciò che non può stare sotto un solo e medesimo concetto. E insieme c'è contraddizione fra mezzo e fine, perchè si cerca di alleggerire il lavoro alla memoria, mentre in fatto la si aggrava con l'associazione non neces-

saria di rappresentazioni molto disparate (*). Che la gente di spirito abbia di rado una memoria fedele (*ingeniosis non admodum fida est memoria*), è una osservazione che spiega quel fenomeno.

La memoria GIUDIZIOSA è quella della DIVISIONE di un sistema (per es. quello di Linneo) presente al pensiero: in tal caso, se si dovesse dimenticar qualche cosa, la si ritrova con la numerazione delle parti che si sono divise; oppure essa è la memoria delle RIPARTIZIONI di un tutto reso sensibile (per es. delle province di un paese rappresentate sopra una carta, a seconda che giacciono a nord, a ovest ecc.), perchè anche in questo caso si fa uso dell'intelligenza, la quale a sua volta viene in aiuto all'immaginazione. La TOPICA, cioè un'opera speciale che raccoglie quei concetti generali chiamati LUOGHI COMUNI, che sono divisi per classi come in una biblioteca i libri in scaffali con diversi cartellini, facilita moltissimo la memoria.

Non c'è un'ARTE MNEMONICA (*ars mnemonica*) come dottrina generale. Fra gli artifici che le si attribuiscono ci sono le sentenze in versi (*versus memoriales*); poichè il ritmo racchiude una caduta regolare di sillabe, che è di molto aiuto al meccanismo della memoria. — Di quegli uomini dalla memoria meravigliosa, come Pico della Mirandola, lo Scaligero, Angelo Poliziano, il Magliabechi (21) e simili, dei POLIISTORICI che portavano nella testa come

---

(*) Così l'abbecedario figurato, come la Bibbia figurata o una dottrina delle Pandette presentate con figure, sono lanterne magiche di maestri puerili per rendere i proprii scolari ancora più bambini di quel che siano. Dell'ultimo caso può servir come esempio un titolo delle Pandette *De heredibus suis et legitimis*, affidato alla memoria in questo modo: la prima parola viene resa sensibile per mezzo di una cassa con lucchetti, la seconda per mezzo di una scrofa, la terza per mezzo di due tavole di Mosè.

materiale per le scienze un peso di libri per cento camelli, non si deve parlare con disprezzo per il fatto che essi forse non possedevano LA FORZA DI MENTE adatta per poter fare una scelta utile di tutte quelle cognizioni. È già abbastanza merito avere raccolto una ricca rozza materia, se anche altre menti si dovessero poi aggiungere per elaborarla con CRITERIO (*tantum scimus quantum memoria tenemus*). Un antico diceva: « L'arte di scrivere ha per fondamento la memoria (in parte è una condizione indispensabile) » (22). Qualcosa di vero c'è in questa proposizione, poichè l'uomo comune possiede il molteplice che gli si offre in modo solitamente perfetto, tanto da disporlo secondo il suo ordine e richiamarselo, e questo accade perchè la memoria qui è meccanica, e non vi si mesce alcun cavillo. Invece al dotto, che ha nella testa molti pensieri estranei, molte cose dei suoi affari o della sua vita domestica sfuggono per la distrazione, perchè egli non le ha afferrate con sufficiente attenzione. Ma è una grande comodità l'esser sicuro di potere, col mezzo di prontuarii tascabili, ritrovare esattamente e senza sforzo quello che ci si è messo nella testa per conservarlo, e la scrittura rimane così un'arte importante, perchè, quand'anche essa non fosse usata per la comunicazione del proprio pensiero ad altri, essa tuttavia tiene il posto della memoria più estesa e più fedele, la cui mancanza può sostituire.

La DIMENTICANZA (*obliviositas*) invece, la quale si ha quando la mente, per quanto venga di spesso riempita, pure rimane sempre vuota come un vaso bucato, è un male tanto maggiore. Talvolta non se ne ha colpa, come nei vecchi, i quali posson bene ricordarsi gli avvenimenti dei loro giovani anni, ma dimenticano sempre il passato più vicino. Ma di spesso è anche l'effetto di una abituale distrazione, che suole verificarsi principalmente nelle

lettrici di romanzi. Perchè, siccome in questa lettura la mente è rivolta soltanto a stare attenta in quel momento, mentre sa che quel che legge è pura finzione, ne viene che la lettrice ha piena libertà di correr dietro alla sua fantasia, la quale naturalmente si disperde e rende abituale la DISTRAZIONE (assenza di attenzione sulle cose presenti); cosicchè la memoria ne viene inevitabilmente indebolita. — Questo esercizio nell'arte di ammazzare il tempo e di rendersi inutile per il mondo, salvo lagnarsi poi della brevità della vita, è, indipendentemente dalla tendenza fantastica dello spirito, che essa porta seco, uno dei più perniciosi attacchi alla memoria.

b) *Del potere di previsione.*
(Praevisio).

§ 35. — Interessa più di possedere questa qualità che ogni altra: perchè essa è la condizione di ogni pratica possibile ed è il fine, al quale l'uomo riferisce l'uso delle proprie forze. Ogni desiderio implica una previsione (o dubbia o certa) di ciò che è possibile per mezzo di esso. Lo sguardo al passato (il ricordo) accade soltanto nel proposito di rendere in tal modo possibile la previsione del futuro: poichè noi nel momento presente ci guardiamo in genere d'attorno per concludere qualche cosa o per esservi preparati.

La previsione empirica è L'ATTESA DI CASI SIMILI (*expectatio casuum similium*), e non ha bisogno di alcuna nozione razionale di cause e d'effetti, ma solo del ricordo di avvenimenti osservati, come essi comunemente si susseguono; allora le ripetute esperienze producono una certa abilità. Il sapere che vento e che tempo farà

interessa molto il marinaio e l'agricoltore. Ma noi con la nostra previsione non ci spingiamo molto più in là del calendario agricolo, le cui previsioni, quando azzeccano giusto, sono lodate, quando falliscono, sono dimenticate, e quindi rimangono sempre in un certo credito. — Si potrebbe quasi credere che la Provvidenza abbia di proposito reso così impenetrabile il giuoco delle stagioni, perchè non fosse facile all'uomo di prendere per ogni tempo le disposizioni necessarie, ma perchè esso fosse costretto a usare l'intelligenza, per esser pronto a ogni caso.

Vivere alla giornata (senza previsione e preoccupazione) non fa veramente molto onore all'intelletto umano, come succede al Caraibico, il quale alla mattina vende la sua amaca, e alla sera è imbarazzato perchè non sa come dormirà la notte. Ma se non ne viene nessun'offesa alla moralità, allora si può ritenere colui che è indurito a tutti gli eventi come più felice di colui che si amareggia sempre il piacere della esistenza con fosche prospettive. Ma di tutte le prospettive, che l'uomo soltanto può avere, la più confortante si ha quando in base alla presente condizione morale, egli ha ragione di attendersi la continuazione e l'ulteriore progresso verso il meglio. Invece quando egli, pur coraggiosamente, concepisce il proposito di incominciar a battere un nuovo e miglior sentiero di vita, ma è costretto a confessare a se stesso: « non se ne farà nulla, perchè tu di spesso ti sei fatta (con la procrastinazione) questa promessa, ma sempre l'hai rotta col pretesto della eccezione per quell'unica volta », allora si ha una condizione disperata di attesa di simili casi.

Quando però la sorte, che su di noi pende, non entra nel dominio della nostra libera volontà, allora la previ-

sione del futuro è o PRESENTIMENTO (*praesensio*) o (*) PRESAGIO (*praesagitio*). Il primo esprime un arcano senso di ciò che non è ancora presente; il secondo una coscienza del futuro prodotta dalla riflessione sulla legge della concatenazione degli avvenimenti fra di loro (legge della causalità).

Si vede facilmente che ogni presentimento è una chimera, perchè come si può scoprire quello che ancor non è?

Ma se si tratta di giudizi ricavati da oscuri concetti di un rapporto causale, allora non sono presentimenti, ma si possono sviluppare i concetti che ad essi conducono, e spiegare come si arrivi al giudizio formulato. — I presentimenti sono per gran parte di natura angosciosa; l'angoscia, che ha le sue cause FISICHE, vien prima, senza sapere qual sia la causa della paura. Ma ci sono anche presentimenti lieti e baldi di ispirati, i quali intravvedono la prossima rivelazione di un mistero, per cui l'uomo tuttavia non ha alcuna attitudine sensibile, e credono di veder svelato ciò che essi attendevano come iniziati nella intuizione mistica. — La seconda vista dei montanari scozzesi, con la quale alcuni di essi credono di vedere un impiccato all'albero maestro, della cui morte essi pretendono di aver avuta notizia, quando sono realmente entrati in un porto lontano, appartiene alla medesima classe di allucinazioni.

(*) Si è voluto recentemente fare una certa differenza tra *Ahnen* e *Ahnden*; ma la prima non è una parola tedesca, mentre lo è la seconda. - *Ahnden* significa lo stesso che *Gedenken* (pensare). *Es ahndet mir* significa: qualche cosa oscuramente ondeggia davanti alla mia memoria; *etwas ahnden* significa che alcuno pensa del male per la propria azione (cioè la pensa punita): è sempre il medesimo concetto, applicato diversamente.

c) *Della facoltà divinatrice.*

(Facultas divinatrix).

§ 36. Prevedere, predire e indovinare differiscono in ciò, che: IL PRIMO è un prevedere fondato sulle leggi dell'esperienza (epperò naturale), IL SECONDO è un prevedere contrariamente alle leggi note dell'esperienza (innaturale), IL TERZO poi è una ispirazione derivante da una causa diversa dalla naturale o ritenuta tale: capacità questa che, in quanto sembra derivare dall'influenza di un dio, viene chiamata anche propriamente POTERE DIVINATORIO (impropriamente vien chiamata anche divinazione ogni perspicace rivelazione dell'avvenire).

Quando si dice di qualcuno: egli PREDICE questo o quell'avvenimento, si può indicare con ciò una proprietà del tutto naturale. Di colui invece che in ciò ostenta una penetrazione sovrannaturale, si deve dire che INDOVINA: come fanno gli zingari della razza degli Indù che dicono di LEGGERE NEI PIANETI le predizioni che traggono dalla mano, o come fanno gli astrologi e gli stregoni, a cui si possono aggiungere i fabbricatori dell'oro, fra i quali tutti emerge nell'antichità greca la Pizia, e ai nostri tempi il mendicante siberiano Schaman. Le predizioni degli auspici e degli aruspici dei Romani si proponevano non tanto la scoperta di ciò che era ascoso nel corso degli avvenimenti del mondo, quanto della volontà degli dei, alla quale i Romani stessi dovevano secondo la loro religione conformarsi. — Ma come i poeti siano giunti a credersi ANCHE ispirati (o posseduti) e indovini (*vates*), e abbian potuto credere di avere nei loro entusiasmi poetici (*furor poeticus*) delle suggestioni, si può spiegare soltanto con ciò che il poeta non compie con comodo il suo lavoro

come fa il prosatore, ma deve attendere il momento favorevole in cui lo colga la voce del suo senso interno, nel quale da sè confluiscono vivaci e forti immagini e sentimenti, ond'egli si comporta come passivamente. Si capisce quindi quella osservazione già antica che al GENIO si unisce una certa dose di follìa. Su di ciò si fonda anche la fede negli oracoli, che sono tratti da luoghi a caso scelti di famosi poeti (*sortes Virgilianae*) (23): mezzo simile a quello dei bigotti per scoprire la volontà del cielo; oppure anche l'interpretazione dei libri sibillini, che devono aver predetto ai Romani le vicende dello stato, e dei quali essi, pur troppo! per una piccineria male impiegata rimasero in parte privi.

Tutte le predizioni, che rivelano in precedenza la sorte inevitabile di un popolo, la quale invece dipende da lui stesso e deve esser prodotta dalla sua LIBERA VOLONTÀ, hanno, oltre al fatto che la predizione è per il popolo INUTILE, perchè esso non vi si può sottrarre, anche questo di incoerente che in tale assoluto decreto (*decretum absolutum*) vien pensato un MECCANISMO DELLA LIBERTÀ, il cui concetto è in sè stesso contradditorio.

Il colmo dell'assurdità o dell'inganno nelle predizioni fu di prendere un miserabile per un VEGGENTE (di cose invisibili), come se in lui parlasse uno spirito al posto di quell'anima che da tanto tempo se n'era andata dalla dimora nel corpo, o di far valere un povero psicopatico (o anche soltanto epilettico) per un ENERGUMENO (posseduto), il quale, quando il demone che lo possedeva era tenuto per uno spirito buono, veniva chiamato presso i Greci MANTIS, che vuol dire PROFETA. — Si dovettero compiere follìe d'ogni specie per mettere in nostro possesso il futuro, la cui previsione tanto ci interessa, saltando sopra a tutti i gradi, che possono col mezzo

dell'intelletto condurci ad esso attraverso l'esperienza. *O, curas hominum!*

D'altra parte non v'è scienza della previsione così sicura e così largamente estesa come l'astronomia, la quale predice all'infinito i moti dei corpi celesti. Ma ciò non ha potuto impedire che le si associasse una mistica, la quale ha voluto far dipendere, non già, come la ragione vorrebbe, i numeri delle epoche mondiali dagli avvenimenti, ma viceversa gli avvenimenti da certi numeri sacri, e così ha tramutato la cronologia, che è condizione così necessaria di ogni storia, in una favola.

Della finzione involontaria in istato normale cioè del sogno.

§ 37. — Il ricercare quel che siano in natura il SONNO, il SOGNO, il SONNAMBULISMO (al quale appartiene anche il parlare in sogno) è al di fuori del campo dell'Antropologia prammatica, perchè non si può trarre da tali fenomeni nessuna regola della condotta in istato di sogno: le regole infatti valgono solo per chi è nello stato di veglia e non vuol sognare o vuol dormire senza pensieri. Onde è contrario all'esperienza e crudele il giudizio di quell'imperatore greco, il quale condannò a morte un uomo, che raccontava a' suoi amici d'aver assassinato l'imperatore in sogno, con il pretesto che egli non avrebbe sognato tal cosa, se non ci avesse pensato nella veglia. « Quando siam desti, abbiamo un mondo comune; ma quando dormiamo, ognuno ha il proprio ». — Il sogno appar legato così necessariamente al sonno, che questo parrebbe una cosa sola con la morte, se non gli si aggiungesse il sogno come una naturale, per quanto involontaria, agitazione degli organi vitali interni sotto la forza del-

l'immaginazione. Così io mi ricordo bene di quand'era fanciullo che, mettendomi a dormire, stanco dal giuoco, nel momento di addormentarmi fui destato d'improvviso da un sogno in cui mi pareva di cadere nell'acqua e di essere avvolto in un vortice, prossimo ad affogare; ma tosto ripresi sonno anche più tranquillo. Probabilmente ciò accade perchè l'attività dei muscoli del torace si rallenta nella respirazione, la quale dipende interamente dal volere, e così impedisce col rallentamento del respiro il moto del cuore, ma in questo modo l'immaginazione del sogno vien messa nuovamente in giuoco. — Qui ha il suo posto anche la benefica azione del sogno nel cosiddetto INCUBO. Infatti senza questa rappresentazione angosciosa di un fantasma che ci opprime e lo sforzo di tutti i muscoli di metterci in un'altra posizione, lo stato di calma del sangue metterebbe rapidamente fine alla vita. Appunto per questo sembra che la natura abbia fatto le cose in modo che la maggior parte dei sogni racchiudano circostanze difficili e pericolose, perchè rappresentazioni di tal genere eccitano le forze dell'anima più di quando tutto va a seconda. Si sogna di spesso di non poter alzarsi in piedi o di andar errando o di arrestarsi in un discorso, o per dimenticanza, di avere in una grande riunione una berretta da notte in capo anzichè una parrucca, o di andar qua e là ondeggiando nell'aria, o di svegliarsi ridendo allegramente senza sapere il perchè. — Come accada che noi di spesso nel sogno siam portati in un tempo remoto, parliamo con gente morta da molto, siamo tentati di prender questo per un sogno pur vedendoci costretti a ritenere l'immaginazione per realtà, è cosa che rimarrà sempre inesplicata. Si può però ammettere per certo che non ci può esser sonno senza sogno, e che chi sospetta di non aver mai sognato abbia soltanto dimenticato il suo sogno.

Della facoltà dei simboli («facultas signatrix»).

§ 38. — Il potere che noi abbiamo di conoscere il presente come mezzo per allacciare la rappresentazione di ciò che si prevede con ciò che è passato, è il POTERE DI SIGNIFICARE. — L'atto spirituale di produrre questo collegamento è la SEGNALAZIONE (*signatio*), il cui grado più alto è detto INDICAZIONE.

Le forme delle cose (intuizioni), in quanto esse servono soltanto come mezzi della rappresentazione per mezzo di concetti, sono SIMBOLI, e la conoscenza fondata su di esse si chiama SIMBOLICA O FIGURATA (*speciosa*). — I CARATTERI delle cose non sono ancora simboli, perchè questi possono essere anche soltanto segni mediati (indiretti), che in sè nulla significano, ma conducono a intuizioni soltanto per mezzo dell'associazione, e a concetti per mezzo di intuizioni; quindi la conoscenza SIMBOLICA deve essere opposta, non alla INTUITIVA, ma alla DISCORSIVA, nella quale il carattere accompagna il concetto solo come un custode, per riprodurlo all'occasione. — Adunque la conoscenza simbolica deve esser contrapposta, non alla intuitiva (fondata sulla intuizione sensibile), ma alla intellettuale (fondata su concetti). I simboli sono soltanto mezzi dell'intelletto, ma semplicemente mezzi indiretti in forza di una ANALOGIA, che essi hanno con certe intuizioni, alle quali si può applicare il concetto, per dargli un senso con la rappresentazione di un oggetto.

Chi sa esprimersi sempre soltanto in modo simbolico, ha pochi concetti intellettuali, e ciò che di spesso si ammira nella vivace espressione, che i selvaggi (e tal-

volta anche i pretesi sapienti in un popolo ancora rozzo) usano nei loro discorsi, non è altro che povertà di idee, e quindi anche di parole per esprimerle. Per es. quando il selvaggio americano dice: noi vogliamo seppellire l'ascia che ha servito nella lotta, intende dire: vogliam fare la pace; e in realtà, da Omero ad Ossian, o da Orfeo ai Profeti, i canti antichi devono lo splendore di loro espressione soltanto alla mancanza di mezzi per esprimere i loro concetti.

Presentare (con Schwedenborg) i fenomeni reali del mondo sensibile come semplice simbolo di un mondo intelligibile nascosto nel profondo, è FANTASTICHERIA. Invece. distinguere nelle rappresentazioni delle idee riferentisi alla moralità (la quale costituisce l'essenza d'ogni religione) e quindi alla ragion pura, il simbolico dall'intellettuale (il culto dalla religione), l'INVOLUCRO, che in vero è per un certo tempo utile e necessario, dalla cosa stessa, questo è ILLUMINISMO; chè altrimenti si scambia un IDEALE (quello della ragion pura pratica) con un IDOLO, e viene a mancare il fine supremo. — Non si può contestare che tutti i popoli abbiano incominciato con questo scambio e che, quando si tratta di ciò che i loro maestri hanno realmente pensato nella concezione delle loro sacre carte, esse si debbano interpretare, non in modo simbolico, ma solo ALLA LETTERA, poichè sarebbe scorretto contorcere le loro parole. Ma quando si tratta, non soltanto della VERACITÀ del maestro, ma anche ed essenzialmente della VERITÀ della dottrina, allora si può e si deve interpretarla come un modo puramente simbolico di rappresentazione allo scopo di accompagnare quelle idee pratiche per mezzo di formalità e di usi, chè altrimenti il senso intellettuale, che costituisce lo scopo supremo, andrebbe perduto.

§ 39. — Si possono dividere i segni in VOLONTARII (artificiosi), NATURALI, PRODIGIOSI.

a) Appartengono al primo gruppo: 1° i segni della MIMICA (i quali sono in parte anche naturali); 2° i segni della SCRITTURA (lettere dell'alfabeto, che rappresentano suoni); 3° i segni della MUSICA (le note); 4° i segni convenzionali in uso fra alcune persone soltanto per il loro aspetto (CIFRE); 5° i CONTRASSEGNI SOCIALI proprii di uomini forniti di una posizione speciale ereditaria (armi); 6° i CONTRASSEGNI DI SERVIZIO in abiti speciali (uniformi e livree); 7° i DISTINTIVI ONORIFICI (ordini cavallereschi); 8° i SEGNI D'INFAMIA (il marchio rovente, ecc.). — A questi si aggiungono nella scrittura i segni della sospensione, dell'interrogazione o dell'affetto, della meraviglia.

Ogni lingua è espressione di pensieri, e viceversa il modo migliore di espressione del pensiero è quello per mezzo della lingua, questo mezzo potentissimo di intendere se stesso e gli altri. Il pensare è un PARLARE con se stesso (gli Indiani di Otahiti chiamano il pensare la lingua nel ventre), e quindi anche un ASCOLTARSI internamente (per mezzo dell'immaginazione riproduttiva). Per il sordo nato la sua lingua è l'avvertimento dei moti delle labbra della lingua e della mascella, ed è appena possibile di pensare che egli con la sua parola faccia qualcosa di più che un giuoco di sensazioni corporee, senza avere e pensare propriamente dei concetti. — Ma anche quelli che possono parlare e udire, non sempre intendono se stessi o gli altri, e per la mancanza nel potere di significazione o per il deficiente uso di esso (quando i segni sono presi per le cose o viceversa) accade, specialmente in cose razionali, che uomini unificati dalla lingua rimangono l'un dall'altro immensamente lontani nei concetti; il che si manifesta soltanto casualmente, quando ciascuno agisce secondo il proprio modo.

b) In secondo luogo, i segni naturali sono, a seconda del rapporto che, rispetto al tempo, ha il segno con la cosa significata, DIMOSTRATIVI O MEMORATIVI O PRONOSTICI.

Il battito del polso indica al medico la condizione attuale febbrile del paziente, così come il fumo indica il fuoco. I reagenti discoprono al chimico le materie che si trovano nascoste nell'acqua, così come le banderuole indicano i venti ecc. Ma in taluni casi rimane incerto se il ROSSORE riveli la coscienza della colpa o piuttosto un delicato senso d'onore, o anche solo una richiesta, che si avrebbe vergogna di dover sopportare.

Le tombe e i mausolei sono segni della memoria che si ha dei morti; così pure le piramidi sono erette per la durevole memoria della precedente grande potenza di un re. — Gli strati di conchiglie in paesi molto lontani dal mare o i buchi delle foladi nelle alte Alpi o i resti vulcanici dove ora non si sprigiona nessun fuoco dalla terra ci indicano l'antica condizione del mondo e fondano una ARCHEOLOGIA della natura, certo non così intuitiva come le ferite cicatrizzate del guerriero. — Le rovine di Palmira, di Balabek e di Persepoli sono segni parlanti delle condizioni di ANTICHI stati e indici tristi del mutamento di TUTTE le cose.

I PRONOSTICI sono i segni più interessanti di tutti, perchè nella serie delle alterazioni il presente è solo un momento, e il motivo determinante del desiderio domina il presente solo in vista delle conseguenze future (*ob futura consequentia*) e fa pensare principalmente a queste. — Per riguardo agli avvenimenti cosmici del futuro la più sicura prognosi si ha nell'astronomia; ma la previsione è puerile e fantastica quando le costellazioni, le congiunzioni e le alterazioni nella posizione dei pianeti,

vengono rappresentate come segni allegorici, scritti in cielo, delle imminenti sorti degli uomini (nella *Astrologia indiciaria*).

I pronostici naturali di una malattia imminente o della guarigione o (come la *facies hippocratica*) della prossima morte sono fenomeni che, fondati sopra una lunga e frequente esperienza, servono al medico, in base alla sua perspicacia nel cogliere la loro connessione di cause ed effetti, per guidarlo nella sua cura: di tal genere sono i giorni critici. Invece gli augurî organizzati dai Romani con propositi politici erano una superstizione santificata dallo Stato per condurre il popolo in circostanze difficili.

c) Quanto ai SEGNI DI PRODIGI (fenomeni, nei quali la natura delle cose si inverte), essi sono, al di fuori di quelli dei quali ora non ci curiamo più (come i mostri tra l'uomo e la bestia), i segni e prodigi nel cielo, le comete, i globi luminosi che esplodono nell'alta aria, le aurore boreali, e anche gli ecclissi di sole e di luna, principalmente quando parecchi di tali segnali si trovano insieme e sono accompagnati da guerra, peste e simili: tutte cose, che alla gran moltitudine spaventata sembrano annunziare come prossimo l'ultimo giorno e la fine del mondo.

APPENDICE.

Val la pena qui di ricordare uno strano giuoco che l'immaginazione fa all'uomo facendogli scambiare i segni con le cose, riponendo in quelli una interna realtà, come se le cose si dovessero regolare secondo i loro segni. — Siccome il corso della luna secondo le sue quattro fasi (luna nuova, primo quarto, luna piena, ultimo quarto), non si può dividere esattamente in numeri interi altro che per 28 giorni (e gli Arabi hanno diviso lo Zodiaco nelle 28 case della luna), onde ogni quarto è di sette giorni, così

il numero sette ha acquistato una importanza mistica, e anche la creazione del mondo si dovette dividere allo stesso modo, principalmente perchè (secondo il sistema tolemaico) ci dovevano essere sette pianeti, come sette toni della scala, sette colori semplici nell'arcobaleno e sette metalli. — Di qui sono derivati anche (24) gli anni climaterici (7 × 7 e, siccome il 9 è per gli Indiani pure un numero mistico, 7 × 9 e 9 × 9), al cadere dei quali la vita umana dovrebbe essere in grande pericolo; e le 70 settimane di anni (490 anni) costituiscono realmente nella cronologia giudaico-cristiana non soltanto l'epoca dei più importanti avvenimenti (fra la vocazione d'Abramo e la nascita di Cristo), ma determinano anche bene i limiti di essa quasi *a priori*, come se non la cronologia alla storia, ma la storia alla cronologia dovesse adattarsi.

Ma anche in altri casi c'è l'abitudine di far dipendere le cose dai numeri. Un medico, a cui il cliente mandi per mezzo di un servo il suo onorario, quando, aprendo la busta, vi trova dentro undici ducati, sospetterà che il servo glie n'abbia sottratto uno; perchè, infatti, non dodici ducati? Chi compera della stoviglia di porcellana, offrirà meno, se non c'è una dozzina completa, e se i piatti fossero tredici, egli dà valore al tredicesimo solo in quanto è sicuro di potere con esso fare la dozzina completa nel caso che un piatto si rompa. Ma siccome non si invitano gli ospiti a dozzine, che cosa lo può interessare il preferire un tal numero preciso? Un uomo lasciò a suo cugino per testamento undici cucchiai d'argento, e aggiunse: «egli saprà benissimo perchè io non gli posso lasciare il dodicesimo» (il giovine mariolo aveva una volta a tavola fatto segretamente scivolar nella tasca un cucchiaio, il che l'altro aveva ben notato, ma non lo volle allora svergognare). All'apertura del testamento si potè facilmente capire qual era l'intenzione del testatore, ma solo sulla base del presupposto che soltanto la dozzina sia un numero completo. — Anche i dodici segni dello zodiaco (per analogia col qual numero sembra che siano nominati i dodici giudici in Inghilterra) hanno conservato un significato mistico. In Italia, Germania e forse anche altrove si considera di cattivo augurio una tavola di tredici commensali, perchè si ritiene che uno qualunque di essi debba morire nell'anno; allo stesso modo a un tavolo di dodici giudici il tredicesimo, che si trovasse fra essi, non dovrebbe essere altro che il delinquente che deve esser giudicato. (Io mi

sono trovato una volta a una tavola, dove la padrona di casa, avendo notato nell'atto di sedere quel preteso inconveniente, fece di nascosto levare il proprio figlio e gli ordinò di andar a mangiare in un'altra camera, perchè l'allegria non fosse turbata). — Ma anche la semplice grandezza dei numeri, quando se ne ha abbastanza delle cose che essi indicano, desta meraviglia solo per il fatto che esse nella numerazione non costituiscono porzioni conforme al sistema decimale (e quindi in sè arbitrario). Così l'imperatore della Cina deve avere una flotta di 9999 bastimenti, e se ci si chiede misteriosamente: perchè non uno di più? pur essendo la risposta che un tal numero di navi è sufficiente all'uso, in fondo si pensa, quando si fa la domanda, non tanto all'uso quanto ad una specie di mistica dei numeri. — Più doloroso, sebbene non raro, è il fatto che, quando uno è riuscito con spilorcerie e inganni a portare la sua ricchezza a 90.000 talleri, non ha pace se non quando ne possiede 100.000, senza adoperarli, e per questo si merita forse almeno il supplizio di non acquistarli.

A quali puerilità non scende l'uomo nella sua età matura, quando si lascia condurre dalla guida della sensibilità! Noi vogliamo ora vedere quanto meglio egli agisca quando batte la sua strada sotto la guida dell'intelletto.

Della conoscenza in quanto è fondata sull'intelletto.

Divisione.

§ 40. — L'INTELLETTO, come la facoltà di PENSARE (di rappresentarsi qualche cosa per mezzo di CONCETTI) viene anche detto la facoltà conoscitiva SUPERIORE (a differenza della sensibilità, considerata come INFERIORE), perchè il potere delle intuizioni (o pure o empiriche) implica soltanto il particolare degli oggetti, invece la facoltà dei concetti implica il generale delle rappresentazioni di essi, cioè la REGOLA, alla quale deve essere subordinato il molteplice delle intuizioni sensibili per portare unità nella conoscenza dell'oggetto. L'intelligenza è

dunque certamente SUPERIORE alla sensibilità, della quale gli animali intelligenti possono già all'occorrenza servirsi secondo i loro istinti innati, allo stesso modo che fa un popolo senza capo, mentre un capo senza popolo (cioè l'intelletto senza sensibilità) non può far nulla. Non vi è contesa di rango fra i due, sebbene l'uno porti il titolo di superiore e l'altro di inferiore.

Ma la parola INTELLETTO viene intesa anche in un senso più particolare, quando viene subordinato, come membro della divisione, insieme con due altri, all'intelletto inteso in senso più generale, cioè alla facoltà superiore di conoscere come costituita (in quanto sia considerata non per sè, ma per la sua materia, cioè in rapporto alla conoscenza degli oggetti) di INTELLETTO, GIUDIZIO, RAGIONE. — Osserviamo ora come gli uomini si distinguano l'uno dall'altro in questi poteri mentali, nel loro uso e abuso, studiandoli prima nelle condizioni normali e poi nelle anormali.

Confronto antropologico dei tre poteri conoscitivi fra di loro.

§ 41. — Una intelligenza sana è quella che non tanto risplende per la pluralità dei concetti, quanto piuttosto per la loro RISPONDENZA alla cognizione dell'oggetto, onde include capacità e attitudine a concepire la VERITÀ. Taluni uomini hanno molte idee in testa, che nell'assieme concorrono in una SOMIGLIANZA con ciò che si vuol da essi intendere, ma tuttavia non corrispondono all'oggetto e alla determinazione di esso. Egli può aver concetti di grande estensione, ed essere anzi di FACILE ideazione. L'intelletto che serve per i concetti della comune conoscenza, si chiama SANO (sufficiente per gli usi comuni).

Esso dice col centurione di Giovenale: *quod sapio, satis est mihi, non ego curo — esse quod Arcesilas aerumnosique Solones* (25). Si intende da sè che il dono naturale di un'intelligenza soltanto diritta e giusta sarà limitato nell'estensione del suo sapere, e chi ne è fornito si condurrà modestamente.

§ 42. — Se per intelletto noi intendiamo il potere in genere di conoscere le regole (cioè di conoscere per concetti), così che esso abbracci tutto il potere SUPERIORE di conoscere, allora noi ci riferiamo non a quelle regole, secondo le quali la NATURA guida l'uomo nella sua condotta, come accade negli animali mossi dall'istinto, ma solo a quelle che egli stesso si DÀ. Ciò che egli soltanto afferra e affida alla memoria, egli apprende solo in modo meccanico (secondo le leggi dell'immaginazione riproduttiva) e senza intelligenza. Un servo che ha da fare un complimento secondo una formula determinata, non adopera l'intelligenza, cioè non deve necessariamente pensare, bensì lo deve quando, in assenza del suo padrone, deve curarne l'interesse domestico, per cui non dovrebbero esser necessarie regole di condotta da prescrivere letteralmente.

Un'intelligenza GIUSTA, un giudizio ESERCITATO, una ragione SOLIDA costituiscono tutto quanto il potere conoscitivo, principalmente in quanto questo vien considerato anche come potere pratico, cioè diretto al conseguimento dei fini. Un'intelligenza giusta è l'intelletto sano in quanto esso implica conformità delle idee allo scopo nell'uso pratico. Ora, come la sufficienza (*sufficientia*) e la PRECISIONE (*praecisio*) unificate costituiscono la CONVENIENZA, cioè la capacità del concetto di comprendere nè più nè meno di quel che l'oggetto richiede, così una intelligenza giusta

è dei poteri intellettuali il primo e più eminente, perchè essa col MINIMO mezzo soddisfa al suo scopo.

La MALIZIA, il genio dell'intrigo, vien di spesso considerata come una grande intelligenza, malamente adoperata; ma essa è soltanto il modo di pensare di uomini molto limitati, e la si deve ben distinguere dalla prudenza, di cui ha soltanto l'aspetto. Si può ingannare l'uomo leale soltanto una volta; questo in seguito nuocerà al proposito dell'astuto.

Il domestico o l'impiegato che sta agli ordini non ha bisogno di usare intelligenza; l'ufficiale a cui vien prescritta soltanto la regola generale per l'ufficio che gli è affidato, e a cui vien lasciato di stabilire da sè quel che all'occorrenza sia da fare, ha bisogno di giudizio; il generale, che deve giudicare i casi possibili e per essi stabilire da sè la regola, deve possedere ragione. I talenti necessarii per questi diversi casi son molto diversi. « Brilla al secondo posto chi al primo si offusca » (*Tel brille au second rang, qui s'eclipse au premier*).

La SOTTIGLIEZZA non è intelligenza, e, come faceva Cristina di Svezia, far mostra di massime, che poi son contraddette in pratica, si dice non aver senno. — Si può applicar qui la risposta data dal conte Rochester al re Carlo II d'Inghilterra: avendolo questi colto in atto di meditare, gli chiese: che cosa pensate così profondamente? e l'altro rispose: Faccio l'epitafio di vostra Maestà; onde il re: Come suona? e l'altro: Qui giace re Carlo II che in vita molte cose ragionevoli pensò, nessuna ne fece (26).

Stare zitto in società e soltanto ogni tanto lasciar cadere giudizi del tutto comuni, dà l'impressione di essere intelligenti, così come un certo grado di rozzezza vien fatto passare per FRANCHEZZA.

* * *

L'intelligenza naturale può con l'istruzione arricchirsi di molte idee e munirsi di regole; ma il secondo potere intellettuale, quello per cui si decide se sia il caso della regola o no, cioè il GIUDIZIO (*iudicium*), non può essere ISTRUITO, ma soltanto esercitato; quindi il suo sviluppo si chiama MATURITÀ, ed è tale che non viene prima del tempo.

Ed è facile vedere che non può essere diversamente; poichè l'istruzione avviene soltanto con la comunicazione delle regole. Se dunque ci dovesse essere una istruzione per il giudizio, allora ci dovrebbero essere delle regole generali, secondo cui si possa distinguere se qualche cosa rientra o no nella regola: il che rimanda la questione all'infinito.

Il giudizio dunque è quella forma d'intelligenza, di cui si dice che non viene prima del tempo; esso è fondato sopra una propria lunga esperienza

Questo potere, che si riferisce solo a ciò che è possibile, a ciò che è conveniente e a ciò che è onesto (giudizio tecnico, estetico e pratico), non è così splendido come quello che si estende al di là; esso infatti procede solo a fianco dell'intelletto sano e costituisce il legame fra questo e la ragione.

§ 43. — Ora, se l'intelletto è la facoltà dei principii, il giudizio la facoltà di scoprire il particolare, in quanto esso è un caso del principio generale, la RAGIONE è il potere di derivare il particolare dal generale e di rappresentarsi quindi il particolare secondo principii e come necessario. — Si può anche definirla come il potere di

GIUDICARE e (nel rispetto pratico) di AGIRE secondo principii. In ogni giudizio morale (e quindi anche religioso) l'uomo ha bisogno di ragione, e non può fondarsi su riti e usi stabiliti. — Le IDEE sono concetti razionali, dei quali non ci può essere nella esperienza alcun oggetto adeguato. Esse non sono nè intuizioni (come quelle dello spazio e del tempo), nè sentimenti (come vorrebbe la dottrina della felicità), che appartengono del pari alla sensibilità, ma sono concetti di una perfezione, a cui ci si può sempre avvicinare, ma che non si può raggiungere interamente mai.

La sofisticheria (senza una sana ragione) è un uso della ragione che sia per impotenza, sia per mancanza del punto di vista, trascura lo scopo finale. VANEGGIARE con la ragione vuol dire condursi formalmente secondo principii, ma quanto alla materia o allo scopo applicar mezzi del tutto opposti.

I SUBORDINATI non devono sofisticare, perchè ad essi deve di spesso essere nascosto, o almeno può rimanere ignoto il principio, secondo cui si deve agire; ma il comandante (il generale) deve aver la ragione, perchè a lui non si può dare istruzione per ogni singolo caso. Ma è ingiusto pretendere che il cosiddetto laico non si serva della propria ragione nelle cose di religione, dal momento che questa deve valere come morale, e debba invece seguire il SACERDOTE (*clericus*), cioè una ragione estranea; infatti nella morale ognuno deve rispondere di quel che fa e di quel che non fa, e il sacerdote non ne assumerà a suo rischio, neanche soltanto lo può fare, la responsabilità.

In questi casi però gli uomini sono proclivi a trovare per sè maggior sicurezza in ciò che essi rinunciano interamente all'uso della propria ragione, e si adattano pas-

sivamente e umilmente ai decreti invalsi delle persone di chiesa. Il che essi fanno non tanto per sentimento della propria impotenza di intuizione (perchè l'essenziale di ogni religione è la morale, che ad ogni uomo da sè si rivela), quanto per FURBERIA, cioè un po' per poter scaricare su altri la colpa, quando ci possa essere qualche mancanza, un po', e principalmente, per sfuggire con bella maniera a quel che vi è di essenziale (il mutamento interno), il quale è qualcosa di molto più difficile del culto.

La SAGGEZZA, come l'idea dell'uso pratico della ragione perfettamente d'accordo con la legge, è fin troppo richiesta dagli uomini; ma anche nel più basso grado essa non può essere infusa in un altro, bensì egli deve trarla da se stesso. La norma per arrivarvi racchiude quindi in sè tre massime direttive: 1) pensare da sè, 2) mettersi al posto degli altri (nelle relazioni con gli altri), 3) esser sempre coerenti con se stesso.

L'età in cui l'uomo arriva al pieno uso della propria ragione può, per rispetto alla sua ABILITÀ (cioè al potere di conseguire un qualsiasi scopo), esser posta verso il ventesimo anno; per rispetto alla PRUDENZA (cioè alla capacità di servirsi degli altri uomini per i proprii fini) può esser collocata sui quaranta; finalmente quella della SAGGEZZA verso i sessanta; in quest'ultima età però essa è piuttosto negativa, in quanto vede tutte le stoltezze dell'abilità e della prudenza, e si può dire allora: peccato dover morire quando si è imparato per la prima volta come si sarebbe dovuto vivere! Ma un tal giudizio è anche raro, perchè l'attaccamento alla vita è tanto più forte quanto meno essa ha valore tanto per rispetto all'agire che al godere.

§ **44.** — Come il potere di trovare il particolare sotto il generale si chiama GIUDIZIO, così quello di concepire il generale in rapporto al particolare si chiama INGEGNO (*ingenium*). Il primo procede, in base alla osservazione delle differenze nel molteplice, verso l'identico, il secondo, in base alla identità del molteplice, procede verso il differente. — In ambo i casi il gran talento consiste nel notare le più piccole somiglianze e dissomiglianze. La capacità di far questo si chiama ACUTEZZA (*acumen*), e le osservazioni di tal genere si chiamano SOTTIGLIEZZE; le quali, quando non ampliano la conoscenza, sono VANE SOFISTICHERIE (*vanae argutationes*) e, sebbene non false, pure si possono attribuire a colpa, come infeconde esercitazioni dell'intelletto. — Dunque la perspicacia non è legata soltanto al giudizio, ma appartiene anche all'ingegno; solo che nel primo caso vien considerata come degna di stima più per la PRECISIONE, nel secondo per la RICCHEZZA della mente, onde l'ingegno vien detto anche FIORENTE. E come la natura sembra che nei suoi fiori giuochi e nei suoi frutti lavori, così il talento che viene impiegato nell'ingegno sembra di qualità minore (stando agli scopi della ragione) di quello che si impiega nel giudizio. — L'intelligenza comune e SANA non pretende nè all'ingegnosità nè alla perspicacia, che sono una specie di lusso della mente, laddove quella si limita al vero bisogno.

Delle debolezze e malattie dell'anima in rapporto alla conoscenza.

a) *Divisione generale.*

§ **45.** — Le deficienze del potere conoscitivo sono o DEBOLEZZE O MALATTIE DELL'ANIMA. Le malattie dell'anima in rapporto alla conoscenza si possono ridurre

a due specie principali. Una è l'IPOCONDRIA, l'altra la MANIA. Nella prima l'ammalato è ben cosciente che i suoi pensieri non vanno per la giusta strada, perchè la sua ragione non ha sufficiente dominio su di sè per poter raddrizzare o trattenere o sospingere il corso dei pensieri. Gioie e tristezze intempestive, e quindi umori diversi si mutano in lui come il tempo, che bisogna prendere come viene. — La manìa è un corso volontario di pensieri, che ha la propria regola (soggettiva), ma che va contro alle regole (oggettive) conformi alle leggi dell'esperienza.

Per rispetto alla rappresentazione sensibile l'alterazione spirituale è o INSENSATEZZA o VANEGGIAMENTO. Come inversione del giudizio e della ragione si chiama ALIENAZIONE o DELIRIO. Colui che nelle sue immaginazioni trascura abitualmente il confronto con le leggi dell'esperienza (che sogna ad occhi aperti) è un VISIONARIO; se poi lo è con sentimento, allora è un ENTUSIASTA. Accessi improvvisi del visionario si chiamano RAPIMENTI (*raptus*).

Il semplice, lo sciocco, il balordo, lo scemo, lo stolto e il folle si distinguono dal maniaco non solo in grado, ma nella diversa qualità della loro alterazione mentale; quelli infatti per le loro mancanze non sono ancora ricoverati in un ospedale di pazzi, cioè in un luogo, dove taluni uomini, senza riguardo alla maturità e alla forza della loro età, devono essere tenuti in ordine nelle minime circostanze della vita da una ragione estranea. — Il delirio accompagnato da emozione è FURORE, il quale di spesso può essere originale, ma involontario, e allora, come accade del furore poetico (*furor poeticus*), confina con il GENIO; l'accesso pòi di una corrente facile ma sregolata di idee che tocca la ragione, si chiama FANATISMO. L'essere assorti in una sola e medesima idea, la quale

pure non ha nessun scopo possibile, come per es. nella perdita di uno sposo, che pure non si può richiamare in vita, per trovare calma nel dolore stesso, è una muta DEMENZA. — La SUPERSTIZIONE è più affine al vaneggiamento, il FANATISMO alla ALIENAZIONE. Il fanatico vien di spesso chiamato anche testa ESALTATA o eccentrica.

Il discorso sconnesso della febbre o dell'accesso di rabbia affine all'epilessia, accesso che talvolta vien suscitato simpaticamente da una forte immaginazione per la semplice vista di uno infuriato (onde non è consigliabile a gente di nervi delicati di spingere la curiosità fino a visitar tali infelici nelle loro celle), non si può ancora considerare, in quanto è passeggero, come un caso di pazzia. — Quello poi che si chiama un VERME (che non è una malattia dello spirito, perchè s'intende di solito per questa una alterazione triste del senso interno) è per gran parte un ORGOGLIO confinante con il delirio: la pretesa di chi n'è affetto che gli altri disprezzino se stessi in paragone con lui, va contro al suo stesso proposito (come accade di quello di un pazzo), poichè egli in tal modo induce appunto gli altri a urtare in tutti i modi possibili il suo orgoglio, a tormentarlo e a metterlo in ridicolo per la sua irritante stoltezza. — Meno grave è parlare di un GRILLO (*marotte*), che ciascuno porta con sè: principio questo, che dovrebbe esser popolare, pur non trovando accoglienza presso i saggi, come per esempio quando si parla di ispirazioni analoghe al genio di Socrate, che dovrebbero esser fondate nell'esperienza, quantunque si tratti di influenze inesplicabili, quali della simpatia, dell'antipatia, dell'idiosincrasia (*qualitates occultae*), che stridono nella testa come un grillo e che tuttavia nessuno può sentire. — Di tutte le deviazioni, che stanno sulla linea di confine dell'intelletto sano, la meno grave è il

TICCHIO (*Steckenpferd*), o il gusto d'intrattenersi con oggetti dell'immaginazione, coi quali l'intelletto giuoca solo per divertimento, come con un lavoro di proposito cercato. Per i vecchi che stanno in riposo questa disposizione di spirito, che quasi ritorna alla spensierata fanciullezza, non è soltanto un modo di tener sempre deste le forze vitali e confacenti alla salute, ma anche è una attività amabile, se anche si presti al riso, in modo tale tuttavia che il deriso sorride anch'egli di buon animo. — Ma anche nei più giovani e nei più occupati questo scherzo serve a sollevare lo spirito, e i presuntuosi, che biasimano con aria pedantesca codeste così piccole innocenti facezie, meritano l'apostrofe di Sterne: « lascia che ognuno corra su e giù per la città col suo caval di battaglia, purchè egli non ti costringa a salirvi sopra » (26[bis]).

b) *Delle deficienze nel potere conoscitivo.*

§ **46.** — Si chiama TESTA OTTUSA (*obtusum caput*) colui che manca di spirito. Egli può tuttavia, quando si tratta di intelligenza e di ragione, essere una testa molto buona; soltanto non si può pretendere ch'egli faccia il poeta; come accadde al Clavius, il cui maestro voleva metterlo a scuola presso un fabbro perchè non sapeva far versi, e che invece, quando ebbe per le mani un libro di matematica, diventò un gran matematico. — Una testa di concezione LENTA non è ancora per questo una testa debole; allo stesso modo colui che ha PRONTEZZA di concezione, non è sempre anche una mente profonda, anzi è di spesso molto superficiale.

La deficienza di giudizio SENZA spirito dicesi STUPIDITÀ (*stupiditas*). La stessa deficienza ma UNITA allo spirito è SCIPITAGGINE. — Chi dimostra giudizio negli affari,

è SENSATO. Chi vi aggiunge anche spirito, è FURBO. — Colui che soltanto fa mostra di alcuna di queste qualità, la SPIRITOSITÀ e la SACCENTERIA, è un individuo fastidioso. — Le contrarietà AGUZZANO l'ingegno; ma chi si è portato così in là in questa scuola, da rendere gli altri esperti con le sue disgrazie, è un IMPRUDENTE. — La IGNORANZA non è stupidità, come prova l'esempio di una certa signora che, alla domanda di un accademico se i cavalli mangino anche di notte, rispose: « come può un uomo così dotto esser così stupido? ». Del resto è prova di un buon intelletto, se l'uomo sa anche soltanto come si deve interrogare (per essere istruito o dalla natura o da un altro uomo).

SEMPLICE è colui che non può abbracciar molto col suo intelletto; ma non per questo è stupido, a meno che egli non capisca a rovescio. Dire: rispettabile, ma STUPIDO (come alcuni dipingono ingiustamente i servi della Pomerania) è una espressione falsa e altamente riprovevole. È falsa, perchè la rispettabilità (l'osservanza del dovere per principii) è esigenza della ragion pratica; ed è altamente riprovevole, perchè essa presuppone che ognuno ingannerebbe, se soltanto si sentisse capace di farlo, e che dipende solo dalla sua impotenza, se egli non inganna. — Quindi le espressioni come questa: « egli non ha inventata la polvere, egli non tradirà il suo paese, egli non è uno stregone » rivelano principii inumani, che cioè non si può esser sicuri presupponendo una buona volontà negli uomini, che conosciamo, ma soltanto presupponendo la loro impotenza. — Così, dice Hume, il Sultano affida il suo harem, non già alla virtù di coloro che lo devono guardare, ma alla loro impotenza (essendo essi eunuchi). — Essere molto limitato nella ESTENSIONE dei proprii concetti non costituisce ancora stupidità, ma di-

pende dalla NATURA di essi (ai principii). — Che ci sia della gente la quale si lascia ingannare da scopritori di tesori, da fabbricanti d'oro, da inventori di lotterie, si deve ascrivere non a loro stoltezza, ma alla loro cattiva volontà di diventar ricchi alle spalle degli altri senza un proporzionale proprio sforzo. La FURBERIA, la scaltrezza, l'astuzia (*versutia*, *astutia*) è la capacità di ingannare gli altri. Sorge ora la questione: se l'ingannatore debba essere più FURBO di colui che sarà facilmente ingannato, e se lo stolto sia quest'ultimo. L'uomo LEALE, che facilmente SI AFFIDA (crede, dà credito), viene talvolta anche chiamato, sebbene invero ingiustamente, STOLTO, perchè egli diventa facilmente preda di un birbone; come nel proverbio: quando gli stolti vanno al mercato, i mercanti ne gioiscono. È vero e saggio che io non mi fidi più di colui, che mi ha ingannato una volta, perchè egli è corrotto ne' suoi principii fondamentali. Ma che, per il fatto che UNO mi ha ingannato, non abbia più a fidarmi di alcun altro, questo è misantropia. Lo stolto è propriamente colui che inganna. — Ma che cosa accade, se dopo un grande inganno egli ha una volta acquistato coscienza di essersi posto in condizione di non aver più bisogno di nessun altro e di nessuna fiducia? In questo caso si altera bene il carattere sotto cui egli APPARE, ma solo in ciò, che, mentre l'ingannatore ingannato è deriso, quello fortunato è disprezzato, nel che non c'è nessun durevole vantaggio (*).

(*) Gli ebrei che vivono in mezzo a noi son caduti, dopo il loro esilio, per il loro spirito usuraio, anche per riguardo alla loro grandissima maggioranza, nella riputazione non infondata di frode. In verità sembra strano di pensare una NAZIONE di ingannatori, ma è altrettanto strano di pensare una nazione di puri commercianti, la cui maggior parte, collegati da un'antica superstizione riconosciuta dallo Stato, in cui vivono, non cerca alcun civile onore, ma vogliono sostituire la perdita di questo

§ 47. La DISTRAZIONE (*distractio*) è la condizione in cui l'attenzione viene distolta da certe rappresentazioni dominanti e ripartita su altre dissimili. Se essa è volontaria, si chiama DISSIPAZIONE; se è involontaria, si chiama ASSENZA (*absentia*) da se stesso.

È una debolezza dello spirito quella di rimanere in forza dell'immaginazione riproduttiva attaccato a una rappresentazione, alla quale siasi prestata una grande o durevole attenzione, e di non potersene staccare, cioè di non poter render libero ancora il corso dell'immaginazione. Se questo difetto diventa abituale e rivolto a

---

con i vantaggi di ingannare il popolo, nel quale vivono, e anche d'ingannarsi tra di loro. Ora, ciò non può esser diversamente in una intera nazione di puri commercianti quali membri non produttivi della società (come per es. gli Ebrei in Polonia); onde non può senza inconseguenza essere soppressa la loro costituzione, sanzionata da antichi statuti, riconosciuta da noi stessi (che abbiam comuni con gli Ebrei alcuni libri santi) fra i quali essi vivono, sebbene essi facciano principio supremo della loro morale nei rapporti con noi il motto commerciante: apri gli occhi! — Invece di progetti inutili per moralizzare questo popolo circa il punto della marioleria e della onorabilità, io voglio piuttosto esporre una mia congettura circa l'origine di questa strana costituzione (cioè di un popolo di soli mercanti). — La ricchezza è stata nell'antichità diffusa per mezzo del commercio con le Indie e di là per terra fino alle coste occidentali del Mediterraneo e ai porti della Fenicia (a cui appartiene anche la Palestina). — Ora essa ha invero potuto prendere la sua strada per parecchi altri luoghi, come per es. Palmira, nei tempi più antichi Tiro e Sidone, o anche con un certo salto oltre il mare verso Eziongeber ed Elat, e dalle coste arabiche verso la grande Tebe, e così oltre l'Egitto verso le coste siriache; ma la Palestina, la cui capitale era Gerusalemme, giaceva in posizione molto vantaggiosa per il commercio delle carovane. Probabilmente ne fu effetto il fenomeno del regno di Salomone, e il paese intorno è stato fino al tempo dei Romani pieno di commercianti, i quali, dopo la rovina di Roma, trovandosi già da tempo in largo commercio con altra gente della stessa lingua e fede, si diffusero con l'una e con l'altra nei più lontani paesi (in Europa), poterono rimanere uniti e trovare, in causa dei vantaggi del loro commercio, protezione presso gli Stati, a cui arrivavano. Cosicchè la loro dispersione in tutto il mondo con la loro unità religiosa e linguistica non deve attribuirsi a una MALEDIZIONE caduta su questo popolo, ma piuttosto deve esser considerata come una BENEDIZIONE: la loro ricchezza, rapportata agli individui, supera probabilmente quella di ogni altro popolo di ugual numero di persone.

un medesimo oggetto, allora può degenerare in follìa. Essere distratto in società è SCORTESE, di spesso anche ridicolo. Le donne non vanno di solito soggette a questo difetto, poichè dovrebbero occuparsi di erudizione. Un servo che nel servizio a tavola è distratto, ha comunemente qualcosa nella testa, o che egli mediti o di cui tema le conseguenze.

Ma il DISTRARSI, cioè divertire la propria immaginazione riproduttiva involontaria, come per es. quando il prete vuole impedire che gli ritorni nella testa la predica imparata a memoria, è una cosa necessaria, in parte anche un artificio da prendersi per la salute dello spirito. Una costante riflessione sopra un medesimo oggetto fa l'effetto come di una risonanza che affatica la testa e che può esser tolta soltanto dalla distrazione e applicazione dell'attenzione ad altri oggetti, come la lettura dei giornali (lo stesso accade di una musica che, quando dura a lungo, risuona ancora sempre all'orecchio di chi è uscito dalla sala, o dei *bons mots* che i fanciulli incessantemente ripetono, specie quando essi hanno un andamento ritmico). — Il RACCOGLIMENTO (*collectio animi*) per esser pronti a ogni nuova occupazione, è un modo di restituire l'equilibrio delle forze spirituali, favorevole alla salute dell'anima. Per questo il mezzo più adatto è la conversazione in società sopra mutevoli argomenti, come in un giuoco; ma essa non deve saltare dall'uno all'altro contrariamente alla naturale affinità delle idee, perchè allora la conversazione si traduce nello stato di uno spirito dissipato, in quanto cento cose son mescolate con mille altre, e l'unità del discorso viene interamente smentita, onde lo spirito va errando e ha bisogno di una nuova distrazione per liberarsi da quella.

Di qui si vede che per le persone occupate è un'arte appartenente alla dietetica dello spirito quella di distrarsi per raccogliere le forze. — Ma quando si sono raccolti i proprii pensieri, cioè si è in grado di utilizzarli a proprio talento, non si potrà tuttavia chiamar DISTRATTO colui, che in una situazione non adatta o in un'analoga relazione d'affari con altri si abbandona al corso de' suoi pensieri e non si prende cura di quelle relazioni, ma soltanto gli si dovrà rimproverare un'assenza di spirito, che certamente è qualcosa di sconveniente in SOCIETÀ. — È dunque un'arte non comune quella di sapersi distrarre, senza tuttavia esser mai distratto; la qual cosa, quando diventa abituale, dà all'uomo che è soggetto a un tal difetto l'apparenza di un sognatore e lo rende inutile per la società, poichè egli segue ciecamente nel suo libero giuoco la propria immaginazione non ordinata da alcuna ragione. — La LETTURA DI ROMANZI ha, oltre parecchie altre perturbazioni dello spirito, anche questo per conseguenza che rende abituale la distrazione. Infatti, sebbene con la dipintura dei caratteri, che realmente si possono trovare fra gli uomini (sebbene con qualche esagerazione), il romanzo dia ai pensieri una connessione come in una vera storia, e in certo modo li presenti sempre in forma SISTEMATICA, tuttavia esso rende possibile alla mente di introdurre durante la lettura delle divagazioni (cioè altri avvenimenti ancora), onde il corso dei pensieri diventa FRAMMENTARIO, e le rappresentazioni di un solo e medesimo oggetto rimangono nello spirito sparse (*sparsim*), non collegate (*coniunctim*) secondo la unità logica. Il predicatore dal pulpito o il professore nell'accademia o anche il giurista o l'avvocato quando deve nella libera esposizione (improvvisando) come anche nella narrazione dar prova della

propria forza di concezione, deve stare attento a tre cose: in primo luogo a quello che dice IN QUEL MOMENTO per essere chiaro; in secondo luogo a quello che egli HA DETTO, e in terzo luogo a quello che egli VUOL DIRE. Che se egli trascura l'attenzione ad alcuna di queste tre cose, cioè trascura di metterle in questo ordine, allora getta se stesso e i suoi uditori o lettori nella distrazione, e una testa per altra parte buona non può evitare di esser chiamata confusa.

§ 48. — Un'intelligenza in sè sana (cioè senza difetti) può tuttavia essere accompagnata da difetti nel suo esercizio, i quali rendono necessarie o la DILAZIONE di esso fino alla maggiore età, oppure anche la RAPPRESENTANZA della persona con un'altra in rapporto a quelle occupazioni, che hanno carattere civile. La incapacità (naturale o legale) di un uomo, per altro normale, all'uso PROPRIO dell'intelletto negli affari civili si chiama PUPILLARITÀ; se essa poi è fondata nella immaturità dell'età, si dice MINORITÀ; se invece poggia sopra le disposizioni legali per riguardo ai negozi civili, allora si chiama pupillarità GIURIDICA O CIVILE.

I FANCIULLI sono naturalmente pupilli, e i loro genitori sono i loro naturali tutori. La DONNA in ogni età è considerata come civilmente incapace; il marito è il suo naturale tutore. Ma se essa vive con lui con separazione di beni, allora è un'altra persona. — Poichè sebbene la donna, per la natura del suo sesso, abbia abbastanza loquacità per difendere sè e il proprio marito, quando si tratta di parlare, anche davanti al tribunale (per quanto riguarda il mio e il tuo), e quindi possa esser detta grande parlatrice, tuttavia le donne, come non conviene per il loro sesso che partecipino alla guerra, così non

conviene che difendano di persona i loro diritti e attendano da se stesse agli affari civili, ma solo per mezzo di un rappresentante; e una tale incapacità giuridica per rispetto agli affari pubblici le rende tanto più potenti per rispetto al benessere domestico, poichè qui entra in campo il DIRITTO DEL PIÙ DEBOLE; che il sesso maschile si sente dalla propria natura chiamato a rispettare e difendere.

Ma il rendersi da se stesso pupillo, per quanto possa essere umiliante, è tuttavia molto comodo, e naturalmente possono non mancare capi, i quali sanno sfruttare questa docilità della moltitudine (la quale difficilmente si organizza da sè) e rappresentare come molto grande, anzi come mortale, il pericolo di servirsi del PROPRIO intelletto senza guida di altri. I reggitori di Stato si chiamano PADRI DELLA PATRIA, perchè essi capiscono meglio dei loro SUDDITI come questi possono rendersi felici; il popolo invece è condannato per il suo proprio bene a una perenne pupillarità; e quando Adamo Smith esagerando dice dei padri della patria, che essi sarebbero senza eccezione i più grandi dissipatori, viene potentemente contraddetto dalle leggi suntuarie (sagge!) promulgate in parecchi paesi.

Il CLERO tiene il LAICO strettamente e fermamente nella propria tutela. Il popolo non ha voto nè giudizio circa la via che ha da prendere per il cielo. Egli non ha bisogno dell'occhio proprio dell'uomo per arrivarvi; ve lo si condurrà; e sebbene gli siano state poste in mano le sacre carte per vedere co' suoi proprii occhi, egli sarà tuttavia avvertito da' suoi duci di non trovare in esse altro che quello che essi assicurano di trovarvi, e dovunque il trattamento meccanico dell'uomo sotto il reggimento

di altri è il mezzo più sicuro per ottenere il rispetto di un ordine legale.

I dotti si lasciano comunemente volontieri guidare dalle loro donne per rispetto agli ordini domestici. Un certo dotto sepolto fra' suoi libri, al grido di un servo che ci era fuoco in una camera, rispose: tu sai che tali cose riguardano mia moglie. — Finalmente la maggiorità già acquistata può trar seco una ricaduta nella minorità civile, quando il cittadino riveli dopo la sua regolare entrata nella maggiorità una debolezza d'intelletto nell'amministrazione de' suoi beni, la quale lo fa apparire come un fanciullo o un imbecille: ma il giudizio su di ciò è fuori del campo dell'antropologia.

§ 49. — Ebete (*hebes*). simile a un coltello o a una scure non temprata, è colui al quale nulla si può insegnare, che è incapace di apprendere. Colui che è solo capace di imitare dicesi un babbeo; invece colui che può essere da sè produttore di opere d'ingegno o d'arte, è un genio. Del tutto diversa è la naturalezza (in opposizione all'artificiosità), della quale si dice che l'arte perfetta diventa natura, e alla quale si arriva solo tardi, ed è il potere di giungere al medesimo fine con risparmio di mezzi, cioè senza giri viziosi. Colui che possiede un tal dono (il saggio) non è, però, per la sua naturalezza, semplice.

Stupido è colui che non può essere impiegato in operazioni, perchè non ha giudizio.

Stolto è colui che sacrifica agli scopi che non hanno valore ciò che ha un valore: per es. la felicità domestica allo splendore fuori di casa. La stoltezza, quando è grave, si chiama pazzia. — Si può chiamar qualcuno stolto, senza offenderlo; anzi, egli può ammetterlo da se stesso;

ma nessuno può ammettere di esser chiamato istrumento di furfanteria (secondo Pope), BIRBANTE (*). L'ORGOGLIO è pazzia, poichè anzitutto è pazzesco il pretendere che gli altri abbiano a stimarsi poco in paragone con me, e così essi costituiranno sempre per me un OSTACOLO, che attraverserà i miei scopi. Il che ha per effetto soltanto il RISO. Inoltre in tale pretesa c'è anche l'offesa, la quale produce un ODIO meritato. Il termine di STOLTO adoperato verso una donna, non ha il senso duro; perchè l'uomo non crede di poter essere offeso dalla frivola pretesa della donna. E così pare che il termine di pazzia sia legato soltanto al concetto dell'orgoglio maschile. — Se si chiama pazzo colui che danneggia se stesso (per un tempo determinato o per sempre), e per conseguenza si mescola l'odio verso di lui col disprezzo (sebbene in vero egli non ci abbia offesi), ciò vuol dire che si deve vedere in ciò una offesa all'umanità in genere, e quindi anche a ogni altro. Chi agisce in modo perfettamente opposto al proprio legittimo interesse, viene talvolta chiamato egli pure pazzo, sebbene in vero danneggi soltanto se stesso. AROUET, il padre di Voltaire, ad un tale che si congratulava con lui per la bella rinomanza del figlio, diceva: «Io ho due pazzi per figli, uno è pazzo in prosa, l'altro in versi» (uno si era gettato al giansenismo e fu perseguitato, l'altro dovette espiare con la Bastiglia i suoi versi satirici). In genere lo stolto attribuisce alle COSE maggior valore di quel che dovrebbe ragionevolmente fare, e il pazzo lo attribuisce a SE STESSO.

(*) Se si rimprovera a qualcuno la sua debolezza con la frase: *voi non siete prudente*, — questa è un'espressione un po' più chiara dell'altra: *voi scherzate*, — oppure: *voi non siete coraggioso*. — Un uomo coraggioso è giusto e pratico, ma giudica senza artifici. L'esperienza può di un uomo coraggioso fare un uomo *prudente*, cioè atto a usare con arte del proprio intelletto, ma la *natura* sola lo fa coraggioso.

La designazione di un uomo come FATUO o come PRESUNTUOSO ha a fondamento l'idea della imprudenza come sciocchezza. Il primo è uno stolto giovane, il secondo uno stolto vecchio; ambedue sono guidati dalla furberia, ma il primo attira su di sè ancora la compassione, l'altro invece l'amaro riso. Un arguto filosofo e poeta tedesco (28) commentò l'espressione *fat* e *sot* (raccolti nel termine comune di folle) con quest'esempio: il primo, egli diceva, è un giovane tedesco che va a Parigi; il secondo è il medesimo quando è tornato indietro da Parigi.

La debolezza di mente che o non consente l'uso animale della forza vitale (come nei cretini del Vallese) o anche solo acconsente l'imitazione puramente meccanica delle azioni esterne possibili agli animali, si chiama IMBECILLITÀ, e può esser chiamata non tanto malattia dello spirito, quanto piuttosto assenza di spirito.

c) *Delle malattie mentali.*

§ 50. — La principale divisione è, come fu già osservato, quella d'IPOCONDRIA (Grillenkrankheit) e di MANIA. La denominazione della prima specie è tratta dalla analogia col rumore del grillo domestico (Hausgrille) nella quiete della notte, il quale turba la pace necessaria al sonno. La malattia degli ipocondriaci consiste solo in ciò, che certe sensazioni corporee interne non tanto rivelano un male reale esistente nel corpo, quanto piuttosto lo fanno solo avvertire; e la natura umana è così fatta (l'animale non lo è) da rinforzare con l'attenzione portata

ad alcune IMPRESSIONI locali il senso di esse o anche da contenerle. Invece un'ASTRAZIONE o intenzionale o determinata da altre occupazioni fa indebolire quelle impressioni e, se essa diventa abituale, le fa totalmente scomparire (*). In tal modo l'ipocondria diventa la causa della immaginazione di mali corporei, dei quali il paziente ha coscienza che sono pur immaginazioni, ma che non può impedirsi di ritenere di volta in volta qualcosa di reale, oppure viceversa di crearsi, per un male fisico reale (come quello dell'oppressione successiva alla ingestione di cibi che dilatano), l'immagine di ogni specie di difficoltà e di affanni nelle proprie cose, immagini che scompaiono appena che sia cessata la dilatazione di stomaco. — L'ipocondriaco è un sognatore (fantastico) della specie peggiore: tenace nel non sapersi liberare dalle proprie immaginazioni, e sempre nelle braccia del medico, il quale ha con lui il suo gran da fare, e non lo può quietare altrimenti che come un bambino (con pillole e pasticci come medicine). E quando un tal paziente, che per questa continua infermità non può mai ammalare, s'appiglia per consiglio a libri di medicina, allora diventa insopportabile, perchè crede di sentire nel proprio corpo tutti i mali, che legge sul libro. — Un sintomo di questa malattia dell'immaginazione è la straordinaria gaiezza, lo spirito vivace e l'allegro riso, a cui l'ammalato talvolta si lascia andare, onde è sempre mutevole il suo umore. Il timore puerilmente angoscioso dinanzi al pensiero della MORTE alimenta la malattia. Chi non scaccia con virile animo un tal pensiero, non avrà mai lieta la vita.

(*) Io ho in un altro scritto osservato che, distogliendo l'attenzione da certe sensazioni dolorose e rivolgendola a un altro oggetto volontariamente scelto, si può resistere a quelle tanto che esse non possono traboccare in malattia.

Ancora a questa specie di turbamento spirituale appartiene l'IMPROVVISO MUTAMENTO D'UMORE (*raptus*): un inatteso salto da un tema a un altro perfettamente diverso, che nessuno si aspetta. Talvolta il *raptus* precede l'alterazione mentale, che esso rivela; ma di spesso la testa è già così alterata che questi accessi disordinati diventano regola per l'ammalato. — Il suicidio è di spesso soltanto l'effetto di un *raptus*. Poichè colui che nella violenza dell'affetto si taglia la gola, si lascia subito dopo pazientemente ricucire.

La MELANCONIA (*melancholia*) può essere anche una semplice falsa supposizione di una miseria, che il tristo tormentatore di se stesso (propenso al mal umore) si crea. Essa non è ancora per se stessa una malattia mentale, ma può condurre ad essa. — Del resto è un'espressione viziosa, sebbene di spesso ripetuta, il dire di un matematico (per es. il prof. Hausen) (29) che è un MELANCONICO, mentre è soltanto immerso in profondi pensieri.

§ 51. — Il DELIRIO (*delirium*) di chi è in istato FEBBRILE è una malattia fisica e ha bisogno di cure mediche. Soltanto quel delirante, in cui il medico non riscontra casi di malattia, è un DEMENTE, che si può dire con espressione più umile, SCONVOLTO. Se qualcuno ha di proposito causata una disgrazia, e ora si discute se gli incomba per questo una colpa e quale, e se quindi si deve anzitutto decidere se egli era allora fuori di sè o no, in tal caso il tribunale lo dovrebbe consegnare, non alla Facoltà di medicina, ma (causa la incompetenza del giudice) alla Facoltà filosofica. Infatti la questione se l'imputato fosse nella sua azione in possesso del proprio poter naturale di intendere e di giudicare, è interamente psicologica, e quantunque un'alterazione fisica degli organi della vita

psichica abbia forse potuto essere la causa di una violazione innaturale della legge del dovere (insita in ogni uomo), tuttavia i medici e i fisiologi non sono generalmente così in alto da vedere profondamente nel meccanismo dell'uomo e da poter spiegare con esso l'attacco onde venne la cattiva azione, o da prevederlo. Una MEDICINA LEGALE (*medicina forensis*) è quindi — quando essa si ponga la questione, se la condizione psichica di chi agisce è di alienazione o se l'atto è stato compiuto in condizione di sanità — una invasione in affari estranei, dei quali il giudice nulla sa; almeno una tal questione, come non pertinente al suo foro, deve esser rinviata ad altra Facoltà (*).

§ 52. — È difficile fare una divisione sistematica di ciò che essenzialmente e inguaribilmente è disordine. C'è anche poca utilità a occuparsene, perchè, siccome le forze del soggetto non cooperano (come accade nelle malattie del corpo) alla guarigione, e tuttavia questo scopo può esser raggiunto solo per mezzo dell'uso dell'intelletto, così ogni metodo di cura deve riuscir vano. Pure l'antropologia, sebbene possa qui esser prammatica solo in modo indiretto, prescrive di imporre soltanto delle astensioni, di tracciare un quadro almeno generale di questa degenerazione profonda, ma naturale, del-

(*) In un caso in cui un tale condannato al carcere aveva per disperazione ucciso un ragazzo, il giudice lo fece passare per pazzo, e così lo liberò dalla condanna a morte. — Infatti egli diceva: chi da false premesse trae conseguenze vere è un pazzo. Ora quel condannato ammetteva come principio fondamentale che la pena del carcere è una macchia che non si può più lavare, che è peggiore della morte (il che pure è falso), e venne alla conclusione di meritare la morte. — Dunque egli era pazzo e, come tale, lo si doveva sottrarre alla pena capitale. Sulla base di questo ragionamento, potrebbe esser facile di far passare per pazzi tutti i malfattori, che si dovrebbero così deplorare e curare, ma non punire.

l'umanità. Il turbamento mentale si può in genere dividere in tre specie: TUMULTUARIO, METODICO, SISTEMATICO.

1) La PAZZIA (*amentia*) è l'incapacità di mettere le proprie rappresentazioni anche solo nell'ordine necessario alla possibilità dell'esperienza. Nei manicomii è il sesso femminile quello che per la sua loquacità va massimamente soggetto a questa malattia, di fare cioè in quel che le donne raccontano tante parentesi della loro vivace immaginazione, che nessuno capisce quel che esse propriamente vogliono dire. Questa prima forma è TUMULTUARIA.

2) La DEMENZA (*dementia*) è quel turbamento spirituale, in cui tutto ciò che l'ammalato racconta, è bensì conforme alle leggi formali del pensiero perchè sia possibile l'esperienza, ma per la forza immaginativa che lavora sul falso le rappresentazioni spontanee vengon prese per vere. Di tal genere son coloro che credono sempre di avere intorno a sè dei nemici, che interpretano gli aspetti, le parole o le azioni anche indifferenti degli altri come rivolte a loro e come lacci loro tesi. — Costoro nella propria disgrazia sono di spesso così acuti nella interpretazione di quel che gli altri innocentemente fanno, per riferirlo a sè, che, se i dati fossero soltanto veri, ci si dovrebbe inchinare alla loro intelligenza. — Io non ho mai visto che alcuno sia guarito di questa malattia (perchè vi è una particolare disposizione a delirare con ragione). Ma costoro non si posson noverare fra i pazzi da manicomio: poichè essi, occupati solo di se stessi, rivolgono la loro pretesa sottigliezza solo alla propria conservazione, senza metter gli altri in pericolo, e quindi non hanno bisogno di essere per sicurezza rinchiusi. Questa seconda forma è METODICA.

3) La MANIA (*insania*) è un TURBAMENTO NEL GIUDIZIO: in essa la mente viene colpita da analogie, che vengono scambiate con le idee di cose fra di loro simili, e così l'immaginazione ordisce, in modo simile all'intelletto, il giuoco della connessione di cose disparate come un caso generale sotto cui queste rappresentazioni si raccolgano. I malati di questa specie sono per gran parte molto contenti, poetizzano in modo assurdo e si compiacciono della ricchezza di una così estesa colleganza fra idee secondo loro bene coerenti. — Il maniaco di questa specie non si può guarire, perchè egli, come il poeta, è creatore ed è alimentato dalla diversità. — Questo perturbamento è bensì metodico, ma solo FRAMMENTARIO.

4) La FOLLÌA (vesania) è la malattia di una RAGIONE turbata. — L'ammalato sfugge a ogni guida dell'esperienza, e segue principii, che possono essere del tutto superiori al criterio dell'esperienza, e vaneggia di comprendere l'Incomprensibile. — La scoperta della quadratura del circolo, il moto perpetuo, la scoperta delle forze sovrasensibili della natura e la comprensione del mistero della Trinità sono in suo potere. Egli è il più calmo di tutti i ricoverati nel manicomio, e in forza della sua speculazione tutta interiore si allontana più di tutti dal delirio, perchè egli, con perfetta soddisfazione di sè, sdegna tutte le difficoltà della ricerca. — Questa quarta specie di perturbamento si potrebbe chiamar SISTEMATICA.

Infatti, in quest'ultima specie di malattia dello spirito non vi è soltanto disordine e deviazione dalla regola dell'uso della ragione, ma anche SRAGIONEVOLEZZA POSITIVA, cioè un'ALTRA regola, un punto di vista del tutto diverso, nel quale, per così dire, l'anima è portata, e dal quale essa vede tutti gli oggetti diversamente, e si trova

così collocata in un luogo lontano da quel *sensorio comune*, che è necessario per l'unità della VITA (animale): press'a poco come accade di un paesaggio montano, che visto a volo d'uccello dà un'impressione del tutto diversa da quando è considerato dal piano. In verità, l'anima non si sente o non si vede in un altro posto (poichè essa non può, senza cadere in contraddizione, percepirsi secondo un posto nello spazio, chè altrimenti si percepirebbe come oggetto del suo senso esterno, mentre essa è soltanto oggetto del senso interno); ma in questo modo si spiega, nel miglior modo che si può, il detto perturbamento. — Ma è degno di meraviglia il fatto che le forze dell'animo disordinato si compongono tuttavia in un certo sistema, e che la natura cerchi di portare anche nella sragionevolezza un principio di collegamento, affinchè il pensiero, quand'anche non possa giungere obiettivamente alla vera cognizione delle cose, pure dal lato soggettivo non rimanga inerte in appoggio alla vita animale.

D'altra parte il tentativo di osservare se stesso con mezzi fisici in una condizione affine alla pazzia, e nella quale ci si metta volontariamente, allo scopo di poter meglio osservare in tal modo anche lo stato involontario, è abbastanza ragionevole per ricercare le cause dei fenomeni. Ma è pericoloso di fare esperimenti con l'anima e di ammalare fino a un certo punto, per poter osservarla a scandagliarne la natura attraverso ai fenomeni, che si potrebbero presentare. — Così l'HELMONT (30) dice di avere avuto, dopo d'aver preso una certa dose di napel (radice velenosa), una sensazione come se egli PENSASSE NELLO STOMACO. Un altro medico aumentò a grado a grado la porzione della canfora, finchè ebbe la sensazione che tutto fosse in gran tumulto nella strada. Parecchi hanno così a lungo esperimentato l'oppio su di sè da cadere in istato di

debolezza tale che cessarono di usare di codesto mezzo di ravvivamento del pensiero. — Una demenza artificiale potrebbe facilmente diventare vera.

Osservazioni sparse.

§ 53. — Con lo sviluppo dei germi della riproduzione si svolge insieme il germe della pazzia; questo è parimenti ereditario. È pericoloso di stringer matrimonio con famiglie, dove anche un solo individuo di tal genere si trova. Infatti, quand'anche tutti i figli di un matrimonio possano essere preservati contro questa triste malattia, perchè essi, per esempio, tengono tutti del padre o de' suoi genitori o avi, tuttavia, se nella famiglia della madre c'è stato anche solo un bimbo alienato (pur essendo essa immune da questo male), si vede che, nascendo un figlio da tale matrimonio, egli tiene della famiglia materna (come si può vedere anche dalla somiglianza della figura) e porta seco il turbamento psichico ereditato.

Si suole di spesso addurre un motivo casuale di questa malattia, la quale dovrebbe così essere presentata non come ereditaria, ma come accidentale, come se il disgraziato ne fosse colpevole. « È diventato pazzo per AMORE » si dice dell'uno; e dell'altro: « è impazzito per ORGOGLIO »; e di un terzo: « ha STUDIATO TROPPO ». — L'innamorarsi di una persona, che è pazzia il chiedere in matrimonio, non è la causa, ma l'effetto della pazzia stessa; e per quel che riguarda l'orgoglio, la pretesa di un uomo da nulla che altri si abbassi davanti a lui, e il fatto di PAVONEGGIARSI davanti a quello, PRESUPPONE una pazzia, senza la quale egli non sarebbe arrivato a tale contegno.

Per quello poi che riguarda l'ECCESSO DI LAVORO (*), non c'è nessun bisogno di premunirne i giovani. Qui c'è bisogno per i giovani più di stimolo che di freno. Lo sforzo anche più violento e più persistente può bene AFFATICARE lo spirito al punto che l'uomo ne ritragga avversione per la scienza, ma non mai ALIENAZIONE, qualora egli non sia stato già prima una testa balzana e non abbia trovato gusto nei libri mistici e nelle rivelazioni, le quali oltrepassano i limiti della sana intelligenza umana. Analoga a questa è la tendenza a dedicarsi alla lettura di libri, che hanno conservato una certa sacra unzione, ma badando unicamente alla lettera, non preoccupandosi dal lato morale che c'è in essi; onde un certo autore ha trovata l'espressione: egli è un bibliomane (*schrifttoll*).

Se vi sia poi una differenza fra il delirio generale (*delirium generale*) e quello che si circoscrive a un determinato oggetto (*delirium circa obiectum*), io dubito. La SRAGIONEVOLEZZA (la quale è qualcosa di positivo, non una pura mancanza di ragione) è, come appunto la ragione, una semplice FORMA, alla quale gli oggetti possono adattarsi, e ambedue, forma e oggetto, sono quindi presi in senso generale. Per quello poi che riguarda la COMPARSA della pazzia (la quale di solito avviene d'improvviso), lo spirito da principio vi si imbatte in modo casuale (per caso si presenta quella materia, su cui poi la pazzia si esercita), poscia il pazzo vi si esalta sopra, perchè per la novità della impressione quell'oggetto gli

(*) Che le genti d'affari lavorino eccessivamente e logorino le loro forze in piani esagerati, è un fatto comune. Ma per l'eccesso di diligenza dei giovani (se la loro testa è sana) i genitori non hanno da temer nulla. La natura già da se stessa corregge tale sovraccarico di sapere ispirando nello studioso il disgusto per quelle cose, sulle quali egli ha meditato invano rompendosi la testa.

si attacca molto più fortemente di tutto quello che segue.

Di uno che sia andato col cervello al di là si dice anche: « egli ha passato il limite », come se un uomo, che per la prima volta ha varcata la linea mediana della zona calda, sia in pericolo di perdere la ragione. Ma questo è soltanto un equivoco. Si vuole con ciò soltanto dire che l'inconsiderato, il quale senza una lunga fatica spera con un viaggio all'India di pescare a un tratto dell'oro, progetta già qui un piano da pazzo; durante l'esecuzione poi la pazzia cresce, e al suo ritorno, quando gli viene a mancare anche la fortuna, la pazzia si mostra in tutta la sua perfezione.

Il sospetto che la testa non sia a posto cade già su colui, che PARLA ALTO con se stesso, o che è sorpreso nell'atto in cui GESTICOLA da sè in camera. — Più ancora quando egli si crede favorito da ispirazioni o di essere visitato e in conversazione e rapporto con esseri superiori. Pure, siccome egli invero ammette che altri uomini santi siano forse capaci di tali intuizioni sovrasensibili, non si crede per questo un essere privilegiato, anzi confessa di neppure desiderarlo, e quindi se ne esclude.

L'unico segno generale della pazzia è la perdita del SENSO COMUNE (*sensus communis*) e il subentrare invece del SENSO LOGICO PERSONALE (*sensus privatus*); come per esempio, quando un uomo vede di pieno giorno sulla sua tavola una luce accesa, che altri stando vicino a lui non vede, oppure ode una voce, che nessun altro ode. È infatti un criterio soggettivo necessario della giustezza dei nostri giudizi in genere e quindi anche della sanità del nostro intelletto questo che noi rapportiamo il nostro intelletto anche a QUELLO DEGLI ALTRI, e non ci ISOLIAMO col nostro, e con la nostra rappresentazione privata non giudichiamo tuttavia PUBBLICAMENTE. Quindi la proibi-

zione di libri, che riguardano soltanto opinioni teoretiche (principalmente quando essi non hanno alcuna influenza sul fare e sul non fare legale), offende l'umanità; poichè ci vien tolto in tal modo, se non l'unico, certo il più potente e il più usato mezzo di rettificare i nostri proprii pensieri: il che accade per il fatto che noi li rendiamo pubblici per vedere se essi convengono anche con l'intelletto altrui, chè altrimenti sarebbe facilmente preso per oggettivo quello che è soltanto soggettivo (per es., l'abitudine o la tendenza). In ciò consiste appunto l'apparenza, della quale si dice che inganna o dalla quale piuttosto si è indotti a ingannarsi nell'applicazione di una regola. Colui che non si serve di questa pietra di paragone, e si ficca invece in testa di far valere il giudizio privato senza o anche contro il giudizio comune, va soggetto a un giuoco di pensieri, in cui egli non si vede, nè si comporta nè si giudica in un mondo comune con gli altri, ma (come in sogno) in un mondo suo proprio. — Talvolta può tuttavia dipendere dalle espressioni, per mezzo delle quali una testa per altro lucida vuol partecipare agli altri le sue percezioni esterne, che queste non coincidano col principio del senso comune, mentre egli sta duro nel suo giudizio. Così lo spiritoso autore dell'*Oceana*, l'Harrington (31), aveva la manìa che i suoi effluvii emanassero dal suo corpo in forma di mosche. Potevano ben essere stati effetti elettrici sopra un corpo carico di tale materia, di che si pretende d'aver avuta altra volta esperienza; e l'Harrington forse ha voluto soltanto indicare una analogia del suo sentimento con questa origine, e non dire di aver visto veramente queste mosche.

La pazzia per rabbia (*rabies*), cioè per accesso di collera (contro un oggetto o vero o immaginario), che rende l'uomo insensibile a tutte le impressioni dall'esterno, è

solo una specie di quel perturbamento, che di spesso appare più terribile di quel che sia nelle sue conseguenze, e che, come il parossismo in una malattia acuta, non tanto ha radice nell'animo, quanto piuttosto viene eccitato da cause materiali, e di spesso può scomparire con una medicina.

Dei talenti del potere conoscitivo.

§ 54. — S'intende per TALENTO quella superiorità del potere conoscitivo, che non dipende dall'insegnamento, ma dalla disposizione naturale del soggetto. I talenti sono: l'INGEGNO PRODUTTIVO (*ingenium strictius, sive materialiter dictum*), la SAGACITÀ e l'ORIGINALITÀ nel pensare (il genio).

L'ingegno è o COMPARATIVO (*ingenium comparans*) o LOGICIZZANTE (*ingenium argutans*). L'ingegno assimila rappresentazioni eterogenee, le quali di spesso, stando alla legge dell'immaginazione, sono molto lontane l'una dall'altra, ed è un vero potere di assimilazione, il quale appartiene all'intelletto (come potere di conoscenza del generale) in quanto esso dispone gli oggetti in classi. Esso ha bisogno del giudizio, per poter subordinare il particolare al generale e applicare il pensiero alla conoscenza. — Col meccanismo della scuola e con la sua coazione non si può imparare a essere d'ingegno (nel parlare o nello scrivere); ma questo appartiene, come uno speciale talento, alla LIBERALITÀ del modo di sentire nel mutuo scambio delle idee (*veniam damus petimusque vicissim*); appartiene ad una proprietà dell'intelletto difficile a spiegarsi — quasi direi al suo lato piacevole, — che contrasta con la RIGIDITÀ del giudizio (*iudicium discretivum*) nell'applicazione del generale al

particolare (cioè del concetto del genere a quello della specie), in quanto questo RESTRINGE il potere di assimilazione e la tendenza verso di essa.

Delle differenze specifiche fra l'ingegno che confronta e l'ingegno che ragiona.

a) *Dell'ingegno produttivo.*

§ 55. — È piacevole, caro e incoraggiante il trovare somiglianze fra cose diverse, e così dar materia all'intelletto, come fa lo spirito, per produrre i suoi concetti. Invece un giudizio, che restringe i concetti e contribuisce più alla loro giustificazione che al loro ampliamento, viene bensì citato con tutti gli onori e raccomandato, ma è serio, rigido e, per rispetto alla libertà del pensiero, limitatore, onde non è amato. Il fare e il tralasciare della mente che paragona è piuttosto un giuoco; invece per il giudizio è piuttosto una occupazione. — Quello è un fiore della giovinezza, questo un frutto maturo della vecchiaia. — Colui che in alto grado li unifica ambedue in un prodotto spirituale, è PERSPICACE (*perspicax*).

Lo spirito rincorre le ARGUZIE; il giudizio invece le COGNIZIONI. La circospezione è una VIRTÙ DA BORGOMASTRO (per proteggere e amministrare la città, sotto il comando del municipio, secondo date leggi). Invece un sentenziare ARDITO, con eliminazione di tutte le difficoltà del giudizio, fu dai connazionali del grande autore del Sistema della natura, il BUFFON, attribuito a suo merito, sebbene esso paia un'impresa abbastanza rischiosa,

Lo spirito preferisce la SALSA, il giudizio il NUTRIMENTO. La caccia ai FRIZZI MORDACI, come quelli che l'abate Trublet (31[bis]) largamente prodigava mettendo per

questo il suo spirito alla tortura, fa le menti superficiali, e fastidisce i cervelli profondi. Lo spirito è inventore nella MODA, cioè in quelle regole di condotta che piacciono solo per la novità, e che, prima di passare nell'uso, devono essere scambiate con altre forme, che sono del pari passeggere.

Lo spirito che giuoca sulle parole è INSIPIDO; d'altra parte il vuoto cavillare (micrologie) del giudizio è PEDANTESCO. SARCASTICO è colui che è mosso dalla tendenza al PARADOSSO, nel quale sotto il tono amabile della semplicità balena il furbo, che vuol prendere in giro qualcuno (o anche la sua opinione), mentre il contrario di ciò che merita l'approvazione è rilevato con elogi apparenti (*persiflage*): come per es. nel libro di SWIFT, *L'arte di arrampicarsi in poesia*, o nell'*Hudibras* di BUTLER. Un tale spirito di rendere ciò che è già odioso più odioso ancora per mezzo del contrasto, è molto eccitante con la sorpresa dell'inatteso; ma tuttavia è sempre soltanto un GIUOCO e uno spirito leggero (come quello di Voltaire); invece lo spirito che riveste principii veri e importanti (come fa Joung nelle sue satire) (32) può esser chiamato uno spirito grave, perchè risponde a una occupazione e desta più ammirazione che piacere.

Un PROVERBIO non è un MOTTO DI SPIRITO; perchè esso è una formula diventata comune, la quale esprime un pensiero, che si trasmette per imitazione, ma che può esser STATO in bocca del primo un motto di spirito. Parlare per proverbi è quindi la lingua della plebe, e dimostra nelle relazioni con un mondo più fino la mancanza completa di spirito. La profondità poi non è una proprietà dello spirito; ma in quanto questo, per mezzo della figurazione, che dà ai pensieri, può essere un veicolo o un velo per la ragione e un suo istrumento per

l'attuazione delle idee pratiche morali, si può pensare uno spirito profondo (a differenza dello spirito superficiale). Come una delle cosiddette meravigliose sentenze di SAMUELE JOHNSON (33) sulle donne si cita quella che trovasi nella vita di Waller: « egli ne lodava senza dubbio molte, che si sarebbe ben guardato di sposare, e ne sposò forse una, che si sarebbe vergognato di lodare ». Il giuoco dell'antitesi costituisce qui tutto il motivo della meraviglia; ma la ragione non vi guadagna nulla. — Ma quando invece si giungeva a questioni d'interesse razionale, allora il Boswell non poteva tirar fuori dall'amico Johnson alcuno di quei motti di cui andava così frequentemente in cerca, il quale rivelasse il minimo spirito; ma tutto quello che egli diceva circa i dubbi in materia di religione o di diritto o circa la libertà umana in genere, si abbassava, in forza della sua naturale sovrana tendenza al motteggio aggravata dall'abitudine dell'adulazione, fino a una plateale grossolanità, che i suoi ammiratori amano chiamare RUSTICITÀ (*), ma che dimostra la sua incapacità di unire in un medesimo pensiero lo spirito con la profondità. — Anche gli uomini influenti, che non diedero ascolto ai loro amici, quando proponevano il Johnson come un membro elettivo del Parlamento, dimostravano di apprezzare il suo talento. — Poichè lo spirito, che basta per mettere assieme il dizionario di una lingua, non basta più per suscitare e animare idee razionali, che sono necessarie per la conoscenza di cose importanti. — La MODESTIA entra naturalmente nello spirito di colui

(*) Boswell racconta, che, quando un certo lord in sua presenza espresse la propria meraviglia che Johnson non avesse avuto una miglior educazione, il Baretti abbia detto: « Nossignore! Ella poteva fare tutto quel che voleva; ma egli sarebbe sempre rimasto un orso ». « Allora, un orso che balla », rispose l'altro; al che un terzo, amico di lui, credette di mitigar la frase dicendo: « egli non ha nulla dell'orso, fuor che la pelle ».

che vi si vede chiamato, e la diffidenza del proprio talento di non decidere per sè soltanto, ma di prendere in considerazione (in modo inavvertito) anche il giudizio degli altri, era una proprietà che Johnson non ha mai applicato.

b) *Della sagacia e del potere d'investigazione.*

§ 56. — Per SCOPRIRE qualche cosa (che giace nascosta in noi o altrove) occorre in molti casi un particolar talento, quello di saper come si deve fare una buona ricerca: è un dono naturale quello di GIUDICARE IN PRECEDENZA (*iudicium praevium*) dove si potrebbe trovare la verità, di andare sulla traccia delle cose e di utilizzare le più piccole circostanze affini per iscoprire o trovare il cercato. La logica delle scuole non ci dice nulla al riguardo. Ma Bacone di Verulamio nel suo *Organo* ci diede uno splendido esempio del metodo come può esser scoperta per mezzo dell'esperimento la natura nascosta delle cose. Però anche questo esempio non basta per insegnare secondo determinate regole il modo come si debba ricercare con fortuna, perchè si deve sempre qui presupporre anzitutto qualcosa (partire da un'ipotesi), da cui si vuol procedere lungo la propria strada e si deve secondo principii dedurre da certe indicazioni una conseguenza: la quale deve in tal modo esser presentita. Infatti andare innanzi alla cieca, fidando nella buona fortuna, come quando si inciampa in un sasso e si trova uno strato di minerale e quindi anche un filone, è un cattivo avviamento per la ricerca. Tuttavia c'è della gente di talento che sanno, come con una bacchetta magica, rintracciare i tesori della conoscenza, senza che l'abbiano appreso; il che poi anche non sanno insegnare agli altri, ma soltanto possono presentarlo loro, come un dono naturale.

c) *Della originalità del potere conoscitivo e del genio.*

§ 57. — INVENTARE qualcosa è del tutto diverso dallo scoprire. Infatti la cosa che si SCOPRE, si ammette come già preesistente, solo che non era ancora conosciuta, come l'America prima di Colombo; quello invece che si inventa, come la POLVERE DA FUOCO, non era affatto conosciuto prima di colui che lo inventò (*). Nel caso poi in cui si trova qualche cosa che non si cercava affatto (come quando si trovò il fosforo), non c'è nessun merito. — Ora, il talento di scoprire si chiama GENIO. Ma si dà sempre questo nome soltanto a un artista, cioè a colui che sa FARE qualche cosa, non a colui che soltanto conosce e SA molto; però anche non lo si dà a un artista che soltanto imita, bensì ad uno che è atto a produrre IN MODO ORIGINALE l'opera sua; e finalmente glie lo si dà solo quando il suo prodotto è MAGISTRALE, cioè quando esso merita, come esempio, di essere imitato.

Dunque il genio di un uomo è « la magistrale originalità del suo talento » (per riguardo a questa o a quella specie di prodotto dell'arte). Ma anche una testa che ha disposizione a ciò, dicesi genio: perchè allora questa parola deve significare non solo la dote naturale di una persona, ma la persona stessa. — Un VASTO genio è colui che è geniale in molte discipline (come Leonardo da Vinci).

Il campo proprio del genio è quello dell'immaginazione: siccome questa è creatrice e tanto meno degli altri

---

(*) La polvere da fuoco era stata usata molto tempo prima dal monaco Schwarz all'assedio di Algesiras, e l'invenzione di essa sembra spettare ai Cinesi. Ma può essere che quel tedesco, il quale venne ad avere nelle sue mani questa polvere, abbia fatto tentativi per analizzarla (per es. con le lavature del salnitro che ci si trova, con la pulitura del carbone e la combustione dello zolfo), e così la SCOPERSE, ma non l'INVENTÒ.

poteri è sottoposta al dominio delle regole, è tanto più capace di originalità. — Il meccanismo dell'istruzione, costringendo sempre lo scolaro alla imitazione, è invero sempre nocivo al fiorire di un genio, per quanto riguarda l'originalità. Ma ogni arte ha bisogno di certe regole meccaniche fondamentali, cioè dell'adattamento del prodotto all'idea informatrice, cioè alla VERITÀ nella rappresentazione dell'oggetto. Ora questo deve essere appreso con la disciplina scolastica ed è senza dubbio effetto dell'imitazione. Ma liberare l'immaginazione anche da questa costrizione e permettere al proprio talento, contrariamente alla natura, di andare senza regola e di ESALTARSI, sarebbe forse favorire una pazzia originale, la quale però certamente non sarebbe esemplare e quindi non sarebbe considerata come genio.

Lo SPIRITO è il principio animatore dell'uomo. In francese si indicano con la parola «esprit» il GEIST e il WITZ (*). In tedesco la cosa va diversamente. Si dice che un discorso, uno scritto, una signora in società sono belli, ma senza spirito. L'abbondanza di spirito non significa nulla; perchè si può esserne nauseati, quando il suo effetto non lascia nulla di vivo. Perchè le succitate produzioni e persone siano celebrate come GENIALI, devono suscitare un INTERESSE per mezzo di IDEE. Questo infatti eccita l'immaginazione, la quale vede innanzi a sè un grande campo per concetti affini. Sarebbe come se noi traducessimo la parola francese *genie* con la tedesca: spirito INDIVIDUALE; perchè la nostra nazione si lascia indurre a credere che i Francesi abbiano per questo una parola nella loro lingua, che noi nella nostra non abbiamo, ma

(*) In Italiano è come in francese: spirito si usa nelle espressioni: filosofia dello spirito, e: uomo di spirito, con senso ben diverso.
(*N. d. Trad.*).

che dobbiamo da essa mutuare, mentre essi stessi l'hanno presa in prestito da una parola latina (*genius*), la quale null'altro significa che un genio particolare.

La causa, per cui la magistrale originalità del talento vien denominata con questo MISTICO nome di genio, è che colui, il quale lo possiede, non sa spiegarsene la spontaneità o anche non riesce a capire come egli sia giunto a un'arte, che non ha potuto apprendere. Infatti L'INVISIBILITÀ (della causa di un tale effetto) è un concetto implicito in quello di spirito (cioè di un *genius*, che è stato fin dalla nascita unito all'uomo di talento), di cui egli non fa che seguire l'ispirazione. Ma le potenze spirituali devono per mezzo dell'immaginazione essere eccitate in modo armonico, chè altrimenti esse non vi arriverebbero, ma si urterebbero reciprocamente, e questo deve esser compiuto dalla NATURA del soggetto: onde il genio si può anche chiamare il talento « per cui la natura dà leggi all'arte ».

§ 58. — Può qui rimaner sospesa la questione, se il mondo sia stato in complesso particolarmente servito dai grandi genii, i quali di spesso battono nuove vie e aprono nuovi orizzonti, oppure se le teste meccaniche, che pure non aprono nuove epoche, col loro intelletto, che lentamente ogni giorno progredisce appoggiato al bastone dell'esperienza, non abbiano grandemente contribuito all'incremento delle arti e delle scienze (poichè quelle, sebbene nessuna di esse abbia destata ammirazione, pure non produssero mai disordine). — Ma una specie di esse, dette UOMINI DI GENIO (meglio: scimmie di genio), si è posta sotto quella insegna, e parla la lingua di cervelli straordinariamente favoriti dalla natura, e considera come greve l'apprendere e il ricercare faticoso, e pretende di aver afferrato con un colpo lo spirito di ogni scienza, ma di

distribuirlo concentrato e denso in piccole dosi. Questo genere di persone è, come quella dei ciarlatani e dei cavadenti, molto nocivo ai progressi della cultura scientifica e morale, quando essi in fatto di religione, di politica e di morale parlano dalla loro cattedra con tono reciso, come gli iniziati o i potenti, e così sanno nascondere la povertà del loro spirito. Che cosa si può fare allora fuorchè ridere e proseguire pazientemente la propria strada con diligenza, ordine e chiarezza, senza badare a tali istrioni?

§ 59. — Il genio sembra anche avere in sè diversi germi originarii a seconda della diversità della natura e del suolo nazionale, in cui è nato, e che diversamente li sviluppo. Esso appare presso i Tedeschi più nella RADICE, presso gli Italiani nel VERTICE, presso i Francesi nel FIORE, e presso gli Inglesi nel FRUTTO.

Si deve inoltre distinguere la mente UNIVERSALE (la quale abbraccia tutte le diverse scienze) dal genio in quanto è inventore. Il primo si può avere in ciò che può essere insegnato, come è il caso di colui che possiede la conoscenza storica (POLIISTORICO) di ciò che è stato fatto fin qui in tutte le scienze: es. G. Cesare Scaligero. Il secondo è l'uomo capace, non tanto per la grande ESTENSIONE della mente quanto per la grandezza intensiva di essa, di far epoca in tutto ciò che intraprende (Newton, Leibniz). Il genio ARCHITETTONICO, cioè quello che vede metodicamente la connessione di tutte le scienze, e come esse mutuamente si appoggiano, è soltanto un genio subordinato, ma tuttavia non comune.

Ma c'è anche una dottrina GIGANTESCA, la quale però è di spesso CICLOPICA, cioè manca di un occhio, quello della vera filosofia, necessaria per utilizzare regolarmente

per mezzo della ragione la massa del sapere storico, che è come il carico di cento camelli.

I puri naturalisti della mente (*éléves de la nature' Autodidacti*) possono in parecchi casi valere anche per genii, perchè essi, sebbene avrebbero potuto apprendere dagli altri parecchie di quelle cose che sanno, tuttavia le hanno scoperte da se stessi, e in ciò, che in sè non è cosa di genio, sono tuttavia genii: per esempio, per quel che riguarda le arti meccaniche, ci sono nella Svizzera parecchi che in esse sono inventori; ma un fanciullo-prodigio (*ingenium praecox*), come in Lubecca Heinecke, o Baratier in Halle, sono deviazioni della natura dalla sua regola, rarità per il gabinetto del naturalista, e fanno bensì meravigliare per la loro precoce maturità, ma di spesso fanno in fondo pentire coloro che li hanno favoriti.

*
* *

Siccome, in fine, qualsiasi uso del potere conoscitivo ha bisogno, per il proprio incremento anche nella conoscenza teoretica, della ragione, la quale porge le regole, secondo cui soltanto si può procedere, così possiamo abbracciare l'esigenza della ragione in tre domande, che corrispondono ai tre poteri intellettuali:

Che cosa voglio? (domanda dell'intelletto) (*);

Che cosa ne deriva? (domanda del giudizio);

Qual è il risultato? (domanda della ragione).

Nella capacità di rispondere a questi tre problemi le menti sono molto diverse. — Il primo richiede soltanto per intendersi, una mente chiara; e questa dote, con l'aiuto di una certa cultura, è abbastanza comune. —

(*) Il volere è qui inteso in senso puramente teoretico: che cosa voglio io ammettere come vero?

il rispondere in modo adeguato al secondo è un po' più raro; perchè si presentano diversi modi di determinazione del concetto proposto e di soluzione apparente del problema: quale è ora l'unica soluzione, che risponde proprio al tema (come per es. nei procedimenti o nei cominciamenti di una certa condotta per un medesimo fine)? Qui ci vuole un talento nella scelta di ciò che è adatto in un certo caso (*iudicium discretivum*), il quale è molto desiderato, ma anche molto raro. L'avvocato, che è attratto da MOLTE ragioni, che dovrebbero rafforzare la sua tesi, rende difficile al giudice la sua sentenza, perchè egli stesso va errando; ma se egli sa trovare, per la spiegazione di quel che vuole, il punto giusto (e ve n'è uno solo) su cui poggiare, allora tutto in breve è fatto, e il verdetto della ragione vien da sè.

L'intelletto è positivo, e scaccia l'oscurità dell'incertezza, — il giudizio è più negativo nel proteggere contro gli errori provenienti dalla luce crepuscolare, in cui appaiono gli oggetti. — La ragione inaridisce la sorgente degli errori (i pregiudizi), e assicura quindi l'intelletto con la universalità dei principii. — L'erudizione accresce bensì le cognizioni, ma non amplia il concetto e la visione mentale, quando non vi si aggiunga la ragione. Questa però è ben diversa dalla SOFISTICA (*Vernunfteln*), cioè dall'esercizio che, per giuoco, si fa nell'uso della ragione senza una legge. Qualora si chieda se io debbo credere agli spettri, io posso bene sulla loro possibilità SOFISTICARE in ogni modo; ma la RAGIONE mi vieta di ammetterne la possibilità, come una cosa SUPERSTIZIOSA, cioè contraria al principio di spiegazione dei fenomeni secondo le leggi dell'esperienza.

Con la grande diversità delle menti nel modo di considerare i medesimi oggetti e nelle loro mutue relazioni.

con i loro contatti, collegamenti e distacchi, la natura produce un meraviglioso spettacolo, di infinita varietà, per l'osservatore e il pensatore. Per la classe dei pensatori possono valere come precetti invariabili le seguenti massime (che furon già citate come conducenti a saggezza) (*):

1. - Pensare DA SE STESSO.

2. - Mettersi col pensiero (nel rapporto con gli uomini) al posto DI OGNI ALTRO.

3. - Pensare sempre IN ACCORDO CON SE STESSO.

Il primo principio è negativo (*nullius addictus iurare in verba Magistri*), è quello di LIBERARSI DA OGNI COAZIONE; il secondo è positivo, ed è quello del modo LIBERALE di pensare, adattantesi ai concetti degli altri; il terzo è quello del modo COERENTE di pensare. Di ciascuno di essi l'antropologia può addurre esempi, ma più ancora dei loro opposti.

La più importante rivoluzione nell'interno dell'uomo è la sua uscita dalla minorità. Mentre fino a quel momento altri pensavano PER lui, ed egli soltanto li imitava o si lasciava condurre con le dande, ora invece si accinge a camminare coi proprii piedi sul suolo della esperienza, quand'anche ancora con qualche titubanza.

(*) Cfr. § 44 (*N. d. Trad.*).

LIBRO SECONDO

Il sentimento del piacere e del dolore.

DIVISIONE.

1) Il piacere SENSIBILE, 2) Il piacere INTELLETTUALE. Il PRIMO è dato o *A*) dal SENSO (il godimento), o *B*) dalla IMMAGINAZIONE (il gusto); il SECONDO (cioè l'intellettuale) è dato o *A*) da CONCETTI capaci di espressione o *B*) da IDEE; e altrettanto dicasi del DOLORE.

Del piacere sensibile.

a) *Del sentimento del piacevole e del piacere sensibile nella sensazione di un oggetto.*

§ 60. — Il GODIMENTO è un piacere dato dal senso, e ciò che soddisfa il senso, si dice PIACEVOLE. DOLORE è il dispiacere prodotto dal senso, e ciò che lo produce, si dice SPIACEVOLE. — Essi stanno fra di loro non come l'acquisto di una cosa e la sua mancanza (+ e 0), ma come acquisto e perdita (+ e —), cioè l'uno sta all'altro non soltanto come opposto (*contradictorie sive logice oppositum*), ma anche come contrario (*contrarie sive realiter oppositum*). — Le espressioni di ciò che PIACE o SPIACE, e di ciò che sta di mezzo, cioè dell'INDIFFERENTE sono troppo late; poichè si possono applicare anche all'intellettuale, nel qual campo invece non potrebbero coincidere con il piacere e con il dolore.

Si possono spiegare questi sentimenti anche con l'effetto che produce sull'animo il sentimento del nostro stato. Quello che immediatamente (per mezzo del senso) mi spinge a LASCIARE il mio modo di essere (a uscirne), è per me SPIACEVOLE, mi addolora; quello invece che mi spinge a CONSERVARLO (a rimanere in esso), è per me PIACEVOLE, mi piace. Noi siamo incessantemente travolti nella corrente del tempo e nel connesso avvicendarsi delle sensazioni. Quantunque l'uscire da un punto del tempo e l'entrare in un altro sia un solo e medesimo atto (quello del mutamento), pure nel nostro pensiero e nella coscienza di questo mutamento c'è una successione temporale, conformemente al rapporto di causa ed effetto.

Ora si chiede, se la sensazione di piacere sia destata dalla coscienza di USCIRE dallo stato presente, o dalla prospettiva di entrare in uno successivo. Nel primo caso il piacere non è altro che la cessazione del dolore e qualcosa di negativo; nel secondo sarebbe il presentimento di un piacere, e quindi accrescimento della condizione di piacere, epperò qualcosa di positivo. Ma si può già prevedere che soltanto il primo caso avrà luogo, poichè il tempo ci sfugge andando dal presente all'avvenire (non viceversa), e noi siamo obbligati a uscire dallo stato presente senza sapere in QUALE altro entreremo e sapendo soltanto che esso è uno stato diverso: il che può essere l'unica causa del sentimento piacevole.

Il piacere è il senso dell'incremento; il dolore quello di un impedimento della vita. Ora la vita (dell'animale) è, come hanno già notato i medici, un continuo giuoco di antagonismo fra piacere e dolore.

IL DOLORE, DUNQUE, DEVE PRECEDERE A OGNI PIACERE; il dolore è sempre il primo. Poichè che cosa accadrebbe di un continuo incremento dell'energia vitale, la

quale tuttavia non può mai salire al di là di un certo grado, se non una rapida morte per GIOIA?

INOLTRE NESSUN PIACERE PUÒ SEGUIRE IMMEDIATAMENTE A UN ALTRO; ma fra l'uno e l'altro ci deve essere il dolore. Sono i piccoli arresti della potenza vitale mescolati con incrementi di essa quelli che costituiscono la condizione di salute, che noi erroneamente riteniamo un benessere di continuo sentito; mentre essa consta soltanto di sentimenti piacevoli, che si susseguono a scosse, intramezzata sempre da dolore. Il dolore è il pungiglione dell'attività, e in questa noi sentiamo sempre la nostra vita; senza dolore la vita cesserebbe.

I DOLORI, CHE PASSANO LENTAMENTE (come il progressivo ristabilirsi da una malattia o il lento riacquisto di un capitale perduto) NON HANNO PER EFFETTO UN GODIMENTO VIVO, perchè il trapasso è inavvertito. — Io sottoscrivo con piena convinzione a questo principio del conte Verri (34).

Esemplificazioni.

Perchè il giuoco (specialmente con danaro) è così attraente e, quando esso non è troppo egoistico, è la miglior distrazione e il miglior sollievo dopo un lungo sforzo di pensieri; mentre col non far nulla ci si ricrea solo lentamente? Perchè il giuoco è la condizione di un'incessante vicenda di timore e di speranza. La cena dopo di esso si gusta anche di più. — Perchè gli SPETTACOLI (tragedie o commedie) sono così attraenti? Perchè in tutti entrano certe difficoltà — angosciose incertezze fra speranza e gioia, — e così il giuoco di effetti fra di loro

opposti diventa per lo spettatore alla fine causa di incremento vitale, perchè gli ha prodotto un movimento interiore. Perchè un romanzo d'amore finisce con le nozze, ed è quindi contrario e di cattivo gusto un volume supplementare (come il *Fielding*), che prosegua la storia ancora nel matrimonio? Perchè la gelosia, come dolore proprio degli innamorati per le loro gioie e le loro speranze, è PRIMA del matrimonio un aroma per il lettore, ma NEL matrimonio un veleno; poichè, per parlare con il linguaggio dei romanzi, «la fine dei dolori d'amore è anche la fine dell'amore» (s'intende dell'amore passionale). — Perchè il lavoro è il miglior modo di godere la vita? Perchè esso è un'occupazione penosa (in sè non piacevole, e solo per le conseguenze fruibile), e il riposo, in forza della semplice cessazione di una lunga fatica, diventa un piacere sensibile, un benessere; chè altrimenti esso non avrebbe in sè nulla di godibile. — Il tabacco (o da fumo o da fiuto) è sulle prime collegato con una sensazione spiacevole. Ma appunto per ciò che la natura (con la secrezione da una membrana del palato o del naso) toglie subito questo dolore, il tabacco (specialmente quello da fumo) diventa una specie di società, in quanto serve a intrattenere e a suscitar sempre nuove sensazioni e anche pensieri, quand'anche siano soltanto pensieri vagabondi. — Quando infine nessun dolore positivo spinge all'azione, allora un dolore negativo, cioè IL LUNGO OZIO, come VUOTO di sensazioni, che l'uomo avvezzo alla vicenda di esse percepisce in sè, fa sì che egli, sforzandosi di soddisfare con sensazioni il suo impulso vitale, si senta spinto a far piuttosto qualcosa con suo danno che a non far nulla affatto.

Del tempo che passa presto e del tempo che passa lento.

§ 61. — Sentire la vita, divertirsi, non è dunque altro che sentirsi continuamente spinto a uscire dalla condizione presente (la quale deve quindi essere un dolore che di spesso ritorna). Così si spiega anche la opprimente e angosciosa difficoltà del tempo che va lento per tutti coloro che badano alla propria vita e alla durata (gli uomini civili) (*). Questo impulso a uscire da ogni momento del tempo in cui siamo e a passare nel successivo, è accelerante, e può crescere fino alla decisione di por fine alla vita, perchè l'uomo corrotto ha cercato i godimenti di ogni specie e nessuno più gli è nuovo: così si diceva a Parigi da lord Mordaunt, che gli Inglesi si impiccano per passare il tempo. — Il vuoto di sensazioni avvertito in sè desta orrore (*horror vacui*) e quasi il presentimento di una lunga morte, la quale vien considerata più penosa di quando il fato taglia netto il filo della vita.

Di qui si spiega anche perchè gli abbreviamenti di tempo siano considerati con piacere: infatti, quanto più rapidamente noi passiamo il tempo, tanto più sollevati ci sentiamo. In una comitiva, che in un viaggio di piacere siasi per tre ore piacevolmente intrattenuta in conversazioni, quando al separarsi, uno dei compagni guarda

(*) Il Caraibico è, per la sua innata mollezza, libero da questo fastidio. Egli può stare per delle ore col suo bastone in mano, senza incominciare alcunchè; l'assenza di pensieri è per l'attività una mancanza di stimolo, il quale reca sempre con sè un dolore, ma che il Caraibico non conosce. — I lettori di gusto raffinato son tenuti sempre da scritti effimeri in istato di appetito, o anzi di fame della lettura (una specie di ozio) non per coltivarsi, ma per GODERE; cosicchè le teste rimangon sempre vuote, e non c'è da temere eccesso di nutrizione; mentre d'altra parte essi dànno alle loro oziose occupazioni il colore di un lavoro e si immaginano in esse un modo degno d'impiegare il tempo, il quale però non è per nulla meglio di quello che offre al pubblico il *Giornale del lusso edelle mode* (35).

l'orologio, esclama: Come è passato presto il tempo! Al contrario, se l'attenzione che si fa al tempo non si riferisce a un dolore, sul quale noi ci sforziamo di passare, ma ad un piacere, come si lamenta ogni perdita di tempo! — Conversazioni, che inchiudono poco cambiamento di rappresentazioni, si dicono LUNGHE, e quindi anche noiose, e un uomo SVELTO, se anche non è importante, è ritenuto piacevole, quando, appena entrato in una sala, rischiara subito il volto dei convenuti come per una letizia proveniente dalla liberazione da un peso.

Ma come si può spiegare il fenomeno di un uomo che per la maggior parte della sua vita si è annoiato tanto che ogni giorno gli pareva LUNGO, eppure alla fine della vita si lagna della sua BREVITÀ? — La causa di ciò si può cercare nella analogia con una osservazione affine: onde nasce che le miglia tedesche (le quali non sono misurate o contrassegnate con pietre miliari come le verste russe) appaiono tanto più CORTE quanto più ci si avvicina alla capitale (p. es. Berlino), e tanto più LUNGHE quanto più ce ne allontaniamo (verso la Pomerania)? La QUANTITÀ degli oggetti visti (villaggi e fattorie) produce nella memoria la conclusione illusoria di un grande spazio lasciato indietro e quindi anche di un più lungo tempo richiesto per percorrerlo; nell'altro caso invece il VUOTO lascia minor memoria delle cose viste e quindi suscita l'idea di uno spazio più breve e conseguentemente di un tempo più breve di quello che sarebbe secondo l'orologio. — Allo stesso modo la quantità dei momenti, che contrassegnano l'ultima parte della vita con molteplici lavori, dà al vecchio l'impressione di una vita trascorsa come più lunga di quella che avrebbe creduto secondo il numero degli anni, e il riempire il tempo con occupazioni regolarmente progressive, le quali hanno per effetto il

conseguimento di uno scopo proposto (*vitam extendere factis*), è l'unico mezzo sicuro di esser contento della propria vita, e tuttavia di non esserne stufo. « Quanto più hai pensato e operato, tanto più a lungo hai vissuto (anche nella tua propria immaginazione) ». Una tal vita può conchiudersi con SODDISFAZIONE.

Ma come può esserci la SODDISFAZIONE (*acquiescentia*) durante la vita? — Essa è per l'uomo irraggiungibile, nè nel rapporto morale (esser contento di se stesso nella condotta buona) nè nel prammatico (esser contento del proprio benessere, che l'uomo pensa di procurarsi con l'abilità e la prudenza). La natura ha posto in lui il dolore come pungolo dell'attività, a cui egli non può sottrarsi per progredire sempre verso il meglio, e anche nell'ultimo momento della vita la contentezza dell'ultimo tratto di essa è, per così dire, solo relativa (sia perchè noi ci paragoniamo con la sorte degli altri sia perchè ci paragoniamo con noi stessi); ma non è mai pura e completa. — Essere assolutamente contenti nella vita, sarebbe una QUIETE inerte e una cessazione degli impulsi, o un ammorzamento delle sensazioni e dell'attività connessa. Una tal quiete può tanto poco accordarsi con la vita intellettuale dell'uomo quanto l'arresto del cuore in un corpo animale, nel qual caso, se non interviene (col dolore) un nuovo stimolo, inevitabilmente segue la morte.

Osservazione. — A questo punto si dovrebbe parlare anche degli affetti, come sentimenti di piacere e di dolore, che superano i limiti della libertà interna dell'uomo. Ma siccome essi sogliono di spesso essere confusi con le PASSIONI, delle quali si deve trattare in un'altra parte, cioè in quella del potere appetitivo, e in realtà hanno con esse intima relazione, così io ne farò la trattazione nella terza parte.

§ 62. — Essere abitualmente incline alla gaiezza, è bensì per lo più una proprietà del temperamento, ma può anche di spesso essere effetto di principii ideali: per esempio il PRINCIPIO DEL PIACERE, detto da altri di EPICURO e per questo mal famato, dovrebbe propriamente significare il cuore FERMAMENTE LIETO del saggio. — PADRONE DI SÈ è colui, che nè si allieta nè si turba, ed è molto diverso da colui che rimane INDIFFERENTE contro i casi della vita, ed è quindi sordo di sentimento. — Dalla padronanza di sè si distingue la maniera di sentire CAPRICCIOSA (probabilmente chiamata lunatica da principio), che è una disposizione del soggetto alle vicende della gioia o della tristezza, delle quali egli stesso non sa rendersi ragione; e ne sono affetti principalmente gli ipocondriaci. Essa è molto diversa dal talento UMORISTICO (di un Butler o di uno Sterne), il quale, con la situazione di proposito rovesciata, in cui una mente arguta pone gli oggetti (quasi poggiandoli sulla testa), offre, con una piacevole semplicità, all'uditore o al lettore la soddisfazione di raddrizzarli. — La SENSIBILITÀ non è per nulla opposta alla padronanza di sè. Poichè essa è una FACOLTÀ e una FORZA di concedere il passo tanto al piacere quanto al dolore, o anche di rimuoverli dall'animo, epperò dispone di una scelta. Invece la SENTIMENTALITÀ è una DEBOLEZZA di lasciarsi dominare, anche contro il volere, dalla partecipazione allo stato degli altri, i quali possono a loro capriccio giocare sulla nostra sensibilità. La padronanza di sè è virile; poichè l'uomo che vuol risparmiare a una donna o a un fanciullo difficoltà o dolori, deve avere tanta finezza di sentimento quanta è necessaria per giudicare del sentimento altrui non secondo la PROPRIA forza, ma secondo la LORO DEBOLEZZA, e la DELICATEZZA del sentimento è necessaria

alla grandezza d'animo. Invece è ridicola e puerile la partecipazione impotente del proprio sentimento, per cui ci si lascia simpateticamente consuonare col sentimento altrui e dominare da esso. — Ci può e ci deve essere della pietà nel buon umore; si può e si deve un lavoro difficile, ma necessario, compiere di buon umore; anzi si deve morire lietamente, perchè tutto perde il suo valore, quando venga incontrato o sofferto di cattiva voglia e brontolando.

Nel caso di colui che di proposito si tiene in seno un dolore come una cura, che non deve cessare se non con la vita, si dice che egli se la PRENDE A CUORE. — Ma l'uomo non deve torturarsi così, perchè quello che non si può alterare, deve esser scacciato dall'animo; chè sarebbe insensato voler che non sia accaduto quel che è accaduto. Sta bene il migliorarsi, ed è anche un dovere; ma è insano il voler migliorare ciò che è fuori del mio potere. Invece PRENDERE QUALCOSA SUL SERIO, per esempio ogni buon consiglio o dottrina, che si è abbracciata, è una direzione riflessa di pensiero rivolta a collegare la volontà con un sentimento abbastanza forte per tradurla in azione. — Il castigo del punitore di sè stesso, invece di una pronta applicazione del proprio sentimento a un miglior corso della vita, è uno sforzo in pura perdita, e ha anche la brutta conseguenza di far credere d'aver in tal modo (cioè con la penitenza) ristabilito il proprio bilancio morale, e di risparmiarsi così il modo ragionevole di raddoppiare gli sforzi per il meglio.

§ 63. — Vi è UN MODO di procurarsi piacere, che è ad un tempo CULTURA, e si ha quando c'è incremento della capacità di godere ancor di più piaceri di tal natura, come è il caso delle scienze e delle arti belle. Ma vi è un

altro modo, ed è la forma della DEGENERAZIONE, la quale ci fa sempre meno capaci di un ulteriore godimento. Ma su qualsiasi via si possa sempre cercar un piacere vale per questo una massima fondamentale, il regolarsi cioè, come già fu detto, in modo tale che si possa ancora sempre salire; perchè l'esserne sazio produce quella condizione di nausea, che all'uomo corrotto rende un peso la vita stessa, e che nella vanità sciupa la donna. - O giovane (io ripeto), ama il lavoro; ricusa i piaceri, non per SOTTRARTI ad essi, ma per averne sempre davanti allo sguardo solo quanto è possibile! Non attutire con un godimento precoce la sensibilità per il piacere! La maturità degli anni, la quale non può mai far rimpiangere la perdita di un qualsiasi godimento fisico, ti assicurerà con questo sacrificio un capitale di contentezza, che è indipendente dal caso o dalla legge di natura.

§ 64. - Ma in fatto di piacere e di dolore noi giudichiamo, per mezzo di un nostro PIÙ ALTO stato di benessere o di malessere (morale), se dobbiamo ad esso rifiutarci o cedere.

1) L'oggetto può essere piacevole, ma il godimento di esso ESSERE DISAPPROVATO. Onde la espressione: GIOIA AMARA. — Colui che trovasi in difficili circostanze di fortuna ed eredita da' suoi genitori o da un degno e benefico congiunto, non può evitare di provar piacere per tal morte, ma anche non può evitare di rimproverarsi codesto piacere. Ciò appunto accade nell'animo di un subordinato, il quale con tristezza non finta segue i funerali di un superiore da lui onorato.

2) L'oggetto può essere SPIACEVOLE, e invece il dolore per esso venire APPROVATO. Onde l'espressione: DOLCE DOLORE, come è il caso di una vedova che d'altra parte

è in buone condizioni, e che pure non si vuol lasciar consolare: il che di spesso vien considerato come un'affettazione sconveniente.

Invece il piacere può ancora essere approvato quando l'uomo lo trova in oggetti, nell'occuparsi dei quali egli fa consistere il proprio onore: per es. l'occuparsi di arti belle invece che del semplice godimento sensibile, e per di più provar soddisfazione per il fatto che si è capaci di tal godimento (che si è un uomo fino). — Allo stesso modo il dolore di un uomo può essere disapprovato. L'odio di uno che è stato offeso è dolore; ma colui che pensa rettamente non può a meno di rimproverarsi che, anche dopo la soddisfazione, rimanga sempre un certo risentimento contro l'offensore.

§ 65. — Il piacere, che ci si procura DA NOI STESSI (conforme a legge) viene doppiamente sentito: una volta come ACQUISTO, e una seconda come MERITO (di poter attribuire a noi stessi la causa del piacere medesimo). — Il danaro da noi guadagnato col lavoro ci soddisfa, almeno IN MODO PIÙ DUREVOLE, di quello guadagnato al giuoco, e quand'anche non si badi alla parte generale di dannosità propria del giuoco, c'è sempre in una tale forma di acquisto qualche cosa, di cui un uomo ben pensante deve vergognarsi. — Un male, dipendente da una causa estranea, ADDOLORA; ma quello in cui noi stessi siamo colpevoli, ci TURBA e ci abbatte.

Ma come si spiega o si concilia il fatto che in un male che ad uno capita da parte di altri, si usino due espressioni diverse? Così per esempio uno dice: « Io mi consolerei, se soltanto avessi in ciò la minima colpa »; e un altro invece: « È per me un conforto, di essere in questo perfettamente innocente ». — Soffrire senza colpa IRRITA,

perchè l'offesa viene da un altro. — Soffrire per propria colpa, ABBATTE, perchè c'è il rimprovero interiore. — Si vede facilmente che dei due il MIGLIORE è il secondo.

§ 66. - - Non è certo la più bella osservazione da fare nell'uomo questa che il suo piacere cresce per il paragone col dolore altrui, e il proprio dolore vien mitigato dal confronto con simili o anche più grandi dolori degli altri. Ma quest'effetto è puramente psicologico (secondo il principio del contrasto: *opposita iuxta se posita magis elucescunt*) e non ha nessuna relazione col campo morale: come per es. col desiderar dolori agli altri per poter sentire più intimamente il comodo della propria condizione. Per mezzo dell'immaginazione si soffre con gli altri (allo stesso modo che, quando si vede qualcuno, perduto l'equilibrio, vicino a cadere, ci si piega senza volerlo, e invano, dal lato opposto come per raddrizzarlo) e si è lieti soltanto di non esser compresi nello stesso destino (*). Quindi accade che il popolo con impetuoso desiderio accorra a vedere il passaggio e il supplizio di un delinquente, come ad uno spettacolo. Poichè le emozioni e i sentimenti, che si esprimono nel volto e nel contegno di lui, agiscono simpateticamente sopra lo spettatore e lasciano, dopo l'angoscia provocata dalla immaginazione (la cui potenza viene ancora accresciuta dalla solennità dello spettacolo), il sentimento dolce, ma tuttavia severo, di un sollievo, che rende tanto più sensibile il conseguente godimento della vita.

(*) *Suave, mari magno turbantibus aequora ventis,*
E terra magnum alterius spectare laborem;
Non quia vexari quenquam est iucunda voluptas,
Sed quibus ipse malis careas quia cernere suave est.

LUCREZ. (*De rer. n. II*, 1-4. — N. d. trd.)

Anche quando si paragona il proprio dolore con altri dolori possibili nella propria persona, il dolore vien fatto più sopportabile. A colui che si è spezzata una gamba, si può rendere più sopportabile la sua disgrazia mostrandogli che avrebbe potuto facilmente rompersi il collo.

Il più profondo e più facile mezzo di addolcimento di tutti i dolori è il pensiero, che si può bene ammettere in ogni uomo ragionevole, cioè che la vita in genere, per quanto riguarda il godimento, che dipende dalle circostanze, non ha un proprio valore, e che soltanto ha un valore per rispetto all'uso che se ne fa in rapporto agli scopi cui è diretta: valore che, non la sorte, ma soltanto la SAGGEZZA può procurare all'uomo, il quale, dunque, l'ha in suo potere. Colui che si affligge per la perdita della vita, non sarà mai in grado di goderne.

b) *Del sentimento del bello, cioè del sentimento in parte sensibile, in parte intellettuale, proprio dell'intuizione riflessa o del gusto.*

§ 67. — Come già fu detto, GUSTO è, nel senso proprio della parola, la proprietà di un organo (della lingua, del palato e della gola) di essere specificamente modificato nel mangiare o nel bere da certe sostanze disciolte. Nell'uso esso è o soltanto un GUSTO CHE DISTINGUE o anche un GUSTO CHE APPREZZA (come per es. se qualcosa è dolce o amaro, oppure se ciò che è gustato (il dolce o l'amaro) è piacevole). Il primo può offrire un accordo universale nel modo di DENOMINARE certe sostanze, il secondo invece non può mai dare un giudizio universale, che cioè, per es., quello (l'amaro) che è piacevole per me lo sia anche per ogni altro. La ragione sta in ciò, che piacere e dolore non appartengono alla conoscenza degli

oggetti, ma sono determinazioni soggettive, e quindi non possono essere attribuiti agli oggetti esterni. — Il gusto apprezzativo implica dunque anche il concetto di una distinzione per mezzo del piacevole o dello spiacevole, che io collego nella percezione o nella immaginazione con l'idea dell'oggetto.

Però la parola GUSTO si adopera anche per indicare un potere giudicativo sensibile, per il quale si sceglie non solo secondo la sensazione propria di me stesso, ma secondo una regola generale, che si pensa come valida per ognuno. Questa regola può essere EMPIRICA, ma allora essa non può pretendere di assurgere a vera universalità, e quindi neppure a necessità (che cioè DEBBA il giudizio di gusto di ogni altro coincidere col mio). Così per esempio è il caso della regola del gusto propria dei Tedeschi di incominciare la mensa con un brodo, mentre gli Inglesi la incominciano con vivande asciutte: un'abitudine diffusa a poco a poco per mezzo dell'imitazione ha fatto di quel gusto la regola nell'ordine della mensa.

Ma c'è anche un gusto apprezzativo, la cui regola deve esser fondata *a priori*, perchè essa rivela una NECESSITÀ, e quindi anche una validità per ognuno circa il modo come la rappresentazione di un oggetto deve esser giudicata per rapporto al sentimento di piacere o di dolore (nel qual caso la ragione è in giuoco, per sapere se il giudizio di quella regola si possa derivare da principii razionali, e quindi provare con essi). Questo gusto si potrebbe chiamare RIFLETTENTE per distinguerlo dal gusto empirico come gusto fondato sulla sensazione (quello *gustus reflectens*, questo *reflexus*).

Ogni ESPRESSIONE, fatta con gusto, della propria persona o della propria arte presuppone una CONDIZIONE SOCIALE (per comunicarsi con altri), che non sempre è

socievole (cioè partecipe del piacere altrui), ma in principio è ordinariamente BARBARICA, insocievole e solo litigiosa. — Nella piena solitudine nessuno si adornerà o abbellirà la casa; egli non lo farà neppure per i suoi (moglie e figli), ma solo per i forestieri, per mostrarsi in modo favorevole. Ma nel GUSTO apprezzativo, cioè nel giudizio estetico, non la SENSAZIONE (cioè il materiale costituito dalla rappresentazione dell'oggetto), ma il modo come la libera immaginazione lo compone poeticamente, cioè la FORMA, è ciò che produce il piacere, poichè solo la forma può pretendere di dare una regola generale per il sentimento di piacere. Dalla sensazione, che può esser molto diversa a seconda della diversa sensibilità dei soggetti, non si può attendere una tal regola generale. — Si può dunque definire il gusto così: « il gusto è il potere del giudizio estetico di pronunciarsi in modo universale ».

Esso è, dunque, un potere proprio dell'immaginazione di giudicare SOCIALMENTE degli oggetti esterni. — L'animo sente qui la sua libertà nel giuoco delle immagini (cioè della sensibilità); poichè la socialità con altri uomini presuppone libertà; e questo sentimento è piacere. — Ma la UNIVERSALITÀ di questo piacere, in forza della quale il giudizio del gusto (del bello) si distingue dal giudizio fondato sulla sensazione del piacevole (cioè di ciò che solo subiettivamente piace), importa seco il concetto di una legge; perchè solo secondo questa può la validità di ciò che piace essere universalizzata per colui che giudica. Ma la facoltà di rappresentarsi l'universale è l'INTELLETTO. Onde il giudizio di gusto è tanto un giudizio estetico quanto un giudizio intellettuale, ma è pensato nella unione di ambedue; dimodochè il giudizio intellettuale non è puro. — Il giudizio di un oggetto per mezzo del

gusto è un giudizio circa la concordanza o il contrasto fra la libertà della immaginazione e la legge dell'intelletto, e quindi mira a GIUDICARE esteticamente soltanto la forma (cioè la possibilità di unificazione delle rappresentazioni sensibili), non a produrre effetti, nei quali quella forma sia percepita; chè questo sarebbe opera del GENIO, la cui vivacità impetuosa ha bisogno di spesso di essere moderata e limitata dalla temperanza del gusto.

Soltanto la BELLEZZA è ciò che appartiene al gusto; il SUBLIME appartiene bensì al giudizio estetico, ma non al gusto. Però la rappresentazione del sublime può e deve essere in sè bella; altrimenti essa è rozza, barbarica e rivoltante. Anche l'ESPRESSIONE del brutto e dell'odioso (per es. la forma della morte personificata dal Milton) può e deve esser bella, quando si debba rappresentare esteticamente un qualsiasi oggetto, fosse anche un TERSITE, chè altrimenti essa produrrebbe disgusto o nausea: le quali due cose implicano lo sforzo di rimuovere da sè una rappresentazione, che viene offerta per godimento; laddove la BELLEZZA importa il concetto di un invito a una intima compenetrazione coll'oggetto, cioè all'immediato godimento. — Con l'espressione: ANIMA BELLA si dice tutto quello che si può dire per farne lo scopo della più intima unione con essa; perchè infatti la GRANDEZZA e la FORTEZZA dello spirito riguardano la materia (che è strumento per certi scopi), mentre la BONTÀ riguarda la pura forma, sotto la quale tutti gli scopi si devono poter unificare, e che quindi, quando la si incontra, è, come l'Eros della favola, CREATRICE e SOVRATERRENA. Questa bellezza è come il punto centrale, intorno a cui il giudizio di gusto raccoglie tutti i suoi apprezzamenti del piacere sensibile, in quanto questo può unificarsi con la libertà dell'intelletto.

Osservazione. — Come può essere accaduto che principalmente le lingue moderne abbiano indicato il giudizio estetico con una espressione (*gustus, sapor*), che si riferisce soltanto a un certo organo del senso (l'interno della bocca) e alla distinzione e alla scelta delle cose semplici fatta per mezzo di esso? — Non c'è nessun caso, in cui la sensibilità e l'intelligenza, unificate in un godimento, possano essere così a lungo mantenute e così di spesso ripetute con piacere, come accade di un buon pranzo in buona compagnia. — Ma qui la sensibilità appare soltanto come un mezzo per tenere in azione l'intelligenza. Il gusto estetico dell'albergatore si dimostra nella sua abilità di scegliere i cibi in modo universale; il che però egli non può fare col suo proprio senso, perchè i suoi ospiti si sceglieranno forse altri cibi o bevande, ciascuno secondo il proprio gusto. Egli dunque impianta il suo esercizio sulla base della MOLTEPLICITÀ, in modo cioè che ciascuno trovi pronto qualcosa secondo il suo gusto: il che produce una relativa universalità. Non è qui il caso di parlare dell'abilità dell'albergatore di scegliere gli ospiti per una reciproca conversazione generale (il che si chiama pure gusto, ma propriamente ragione applicata al gusto e da questo ancor diversa). Così il sentimento organico per mezzo di un suo senso particolare ha potuto fornire il nome per una scelta ideale, cioè per una scelta sensibile-universale. — Ancor più strano è che l'abilità di riscontrare per mezzo del senso se qualcosa sia oggetto di godimento per parte di un solo e medesimo soggetto (*sapor*) (non, se la sua scelta sia valida universalmente), è stata elevata a denominare la saggezza (*sapientia*); probabilmente ciò accade per il fatto che uno scopo assolutamente necessario non ha bisogno d'alcuna riflessione e indagine, ma immediatamente si presenta nell'anima, come per un sentore di quel che conviene.

§ 68. — Il SUBLIME è la GRANDEZZA per estensione o per grado, che incute rispetto (*magnitudo reverenda*), alla quale si è invitati ad avvicinarsi (per adattarsi ad essa con le proprie forze), ma che ad un tempo spaventa, per il timore di scomparire in paragone con essa (come accade del tuono sopra il nostro capo, o di un'alta selvaggia montagna): nel qual caso, pur essendo sicuri di noi stessi, si eccita in noi il complesso delle nostre forze per abbracciare il fenomeno, e quindi la preoccupazione di non poterne raggiungere la grandezza desta la MERAVIGLIA (che è un sentimento piacevole par la continua prevalenza sul dolore).

Il SUBLIME è bensì il contrappeso, ma non il contrario del bello: perchè lo sforzo e il tentativo di innalzarsi alla comprensione dell'oggetto desta nel soggetto un senso della propria grandezza e forza; ma la rappresentazione intellettuale del sublime nella DESCRIZIONE o espressione di esso deve e può essere sempre bella. Chè altrimenti la meraviglia diventa TERRORE, il quale è molto diverso dall'ammirazione considerata come giudizio, nel quale non si è sazii di ammirare.

La grandezza, quando è sproporzionata allo scopo (*magnitudo monstruosa*), è il COLOSSALE. Quindi gli scrittori, che vollero esaltare l'immensa grandezza dell'impero russo, hanno còlto male dicendolo colossale; poichè in ciò c'è un rimprovero, che cioè esso è TROPPO GRANDE per un solo dominatore. — STRAVAGANTE è colui che ha la tendenza a mescolarsi in faccende, il cui racconto vero è simile a un romanzo.

Il sublime è, dunque, invero, non un oggetto del gusto, ma del sentimento; però l'espressione artistica di esso nella descrizione e nella decorazione (nei lavori accessorii, *parerga*) può e deve esser bella; chè altrimenti esso è selvaggio, rozzo, urtante, e così contrario al gusto.

Il gusto implica una tendenza a promuovere esteriormente la moralità.

§ 69. — Il gusto (in quanto è una specie di senso formale) sbocca nella COMPARTECIPAZIONE del proprio sentimento di piacere o di dolore agli altri, e implica una capacità, piacevole per il fatto stesso di tale compartecipazione, di sentire una soddisfazione (*complacentia*) in comune con altri (sociale). Ora tale compiacimento può esser considerato, non solo come valido per il soggetto senziente, ma anche per ogni altro, cioè universalmente, perchè esso deve racchiudere, per poter essere pensato come tale, la necessità (di tale compiacimento), e quindi un principio *a priori;* esso è quindi un compiacimento della coincidenza del piacere del soggetto col sentimento di ogni altro secondo una legge universale, la quale deve derivare dalla legislazione universale del senziente, e quindi dalla ragione: in altre parole la scelta di questo compiacimento sta, quanto alla forma, sotto il principio del dovere. Epperò il gusto ideale ha una tendenza a promuovere dal lato esteriore la moralità. — Render l'uomo COSTUMATO per la sua vita sociale non vuol dire propriamente renderlo MORALE, ma tuttavia ve lo prepara con lo sforzo che egli fa, in tale condizione, di piacere agli altri (di essere amato o ammirato). — In questo modo si potrebbe chiamare il gusto una moralità nel suo aspetto esteriore; sebbene questa espressione, presa alla lettera, racchiuda una contraddizione, perchè l'essere di buoni costumi racchiude bensì l'APPARENZA o l'esterno della moralità, ma anche un grado di questa, cioè la tendenza a dare un valore anche già all'apparenza di essa.

§ 70. — Essere di buoni costumi, di buon contegno, di belle maniere (con eliminazione di ogni rozzezza) è solo la condizione negativa del buon gusto. La rappresentazione di queste proprietà nella immaginazione può essere un modo di rendere esteriormente INTUITIVO con buon gusto un oggetto o la propria persona, ma ciò vale soltanto per due sensi, l'udito e la vista. La musica e le arti figurative (la pittura, la scultura, l'architettura, la ornamentazione floreale) fanno assegnamento sul buon gusto, come capacità di provar piacere per le pure forme dell'intuizione esteriore, la prima per rispetto all'udito, le altre per rispetto alla vista. Invece il modo DISCORSIVO di rappresentare per mezzo della lingua parlata o dello scritto racchiude due arti, nelle quali può mostrarsi il buon gusto: l'ELOQUENZA e la POESIA.

Osservazioni antropologiche sul gusto.

a) *Il gusto della moda.*

§ 71. — Una tendenza naturale dell'uomo è quella di paragonarsi nel proprio contegno con persona di maggiore autorità (il fanciullo con l'adulto, l'inferiore col superiore) e di imitarne le maniere. Una legge di questa imitazione, per non apparire da meno degli altri anche in ciò per cui non si ha alcun riguardo all'utile, si dice MODA. Essa è quindi una forma di VANITÀ, perchè non mira ad alcun valore intrinseco; ed è anche una forma di FOLLIA, perchè c'è in essa una coazione a lasciarsi condurre servilmente dal solo esempio, che molti ci dànno in società. Stare ALLA MODA è questione di gusto; chi è FUORI di moda e aderisce a un uso passato, si dice ANTI-

QUATO; chi non dà nessun valore all'essere fuori di moda, è un ORIGINALE. Ma è pur sempre meglio essere matto secondo la moda che fuori di essa, se pur si vuol usare questo duro linguaggio per tale vanità: ma la ricerca della moda merita veramente quel titolo di pazza, quando essa sacrifica a quella vanità il vero utile o anzi il dovere. — Tutte le mode sono, secondo il loro concetto, mutevoli maniere di vivere. Infatti, se il giuoco dell'imitazione viene fissato, allora esso diventa USO, in cui allora non si bada più al gusto. La novità è ciò che fa amare la moda, e l'essere inventore in tutte le forme esterne, sebbene queste degenerino di spesso nello stravagante e in parte nell'odioso, appartiene al BON TON della corte, principalmente delle signore, alle quali altre seguono, che poi si diffondono ancora a lungo negli strati inferiori della società, quando già le prime si sono di quella moda liberate. — Dunque la moda non è propriamente una questione di gusto (perchè essa può essere molto contraria, al buon gusto), ma di semplice vanità nell'essere segnalato e di gara nel superarsi vicendevolmente. (Gli *elegants de la cour*, altrimenti detti *petits maitres*, sono dei leggeroni).

Con il buon vero gusto ideale si può connettere la magnificenza, cioè qualcosa di sublime, che è ad un tempo bello (come uno splendido cielo stellato, o, se pur non paia troppo basso, il San Pietro a Roma). Invece la POMPA, cioè una vana ostentazione fatta per la vista, può bensì esser legata col buon gusto, ma non senza riluttanza da parte di questo; perchè la pompa è fatta per le grandi masse, che accolgono in sè molta plebe, il cui gusto ottuso vuole più impressione sensibile che capacità di giudizio.

b) *Il gusto dell'arte.*

Io considero qui soltanto le arti della parola: l'ORATORIA e la POESIA, perchè esse appartengono a una disposizione dell'animo, per cui questo vien spinto immediatamente ad agire, onde ha il suo posto in una Antropologia PRAMMATICA, la quale studia l'uomo in rapporto a ciò che di lui si può fare.

Il principio spirituale che vive di idee è l'INTELLIGENZA. Il GUSTO è una semplice facoltà regolativa del giudizio circa la forma onde il molteplice si unifica nella immaginazione; l'intelligenza invece è il potere attivo della ragione, per cui si dà a priori alla immaginazione un MODELLO per quella forma. L'intelligenza è il potere di creare le idee; il gusto è il potere di adattarle alla forma secondo le leggi della immaginazione creatrice, e quindi di CREARE (*fingendi*) IN MODO ORIGINALE (non per imitazione). Un prodotto concepito con intelligenza e con gusto può esser chiamato in genere POESIA, ed è un'opera dell'arte bella. Essa può per mezzo degli occhi o degli orecchi esser accostata ai sensi, e vien chiamata anche ARTE POETICA (*poetica in sensu lato*), sia essa pittura, floricultura, architettura, musica o versificazione (*poetica in sensu stricto*). La poesia poi, in opposizione all'oratoria, differisce da questa solo per la subordinazione reciproca dell'intelligenza e della sensibilità, perchè la prima è un GIUOCO della sensibilità ordinato dall'intelletto, la seconda invece è un'OCCUPAZIONE dell'intelletto RAVVIVATO dalla sensibilità; ambedue però, cioè l'oratore e il poeta (in senso lato) sono CREATORI e traggono da se

stessi nuove forme (unificazioni del sensibile) nella loro immaginazione (*).

Siccome la facoltà poetica è una disposizione artistica e, unita al gusto, è un talento per le arti belle, le quali in parte finiscono nella illusione (per quanto dolce, e di spesso anche indirettamente salutare), così non può mancare che di essa si faccia nella vita un grande (di spesso anche dannoso) uso. — Val dunque la pena che si svolgano alcune questioni e osservazioni circa il carattere del poeta o anche sulla influenza che la sua arte ha su di lui e sugli altri, e sulla valutazione di esso.

Perchè fra le arti belle della parola la poesia è superiore all'eloquenza pur mirando ai medesimi scopi? Perchè essa è a un tempo musica (cantabile) e ha un tono, ed è per sè sola una espressione piacevole, come non è la semplice lingua. Anche l'eloquenza deriva dalla poesia una proprietà, cioè l'ACCENTO, molto vicina al tono, senza di cui il discorso mancherebbe dei necessarii momenti intermedii di riposo e di eccitazione. Ma la poesia è superiore non solo all'eloquenza, bensì anche a ogni altra arte bella: alla pittura (a cui bisogna aggiungere la scultura) e anche alla musica. Questa infatti è

(*) La NOVITÀ NELLA ESPRESSIONE di un concetto è una esigenza fondamentale dell'arte nel poeta, quand'anche il concetto stesso non debba esser nuovo. — L'intelligenza poi (indipendentemente dal gusto) ha talune espressioni per indicare l'aumento delle nostre cognizioni per mezzo di una nuova percezione: — SCOPRIRE qualcosa, cioè apprendere per la prima volta quello che già c'era, come per es. l'America, la forza magnetica che si dirige verso i poli, l'elettricità atmosferica; INVENTARE qualcosa (realizzare ciò che non era ancora), come per es., il compasso, l'aerostato; TROVARE qualche cosa, cioè riavere con la ricerca il perduto; IMMAGINARE e CONCEPIRE (come per es. istrumenti per artisti, o macchine); FINGERE, con la coscienza di presentar come vero quel che non è, come nei romanzi, quando lo si fa solo per divertimento. — Però una finzione data per verità è una BUGIA (*turpiter atrum desinit in piscem mulier formosa superne*) Horat.

ARTE BELLA (non soltanto piacevole) solo perchè serve di veicolo alla poesia. Tra i poeti non ci sono tanti cervelli superficiali (inetti alle occupazioni serie) come fra i musicisti, e ciò perchè quelli parlano anche all'intelletto, questi invece solo ai sensi. — Una bella poesia è il mezzo più potente per commuovere l'animo. — Ma vale non soltanto per i poeti, bensìper ogni artista, che si deve esser nati per questo, e che non ci si può arrivare con la diligenza e l'imitazione, e per di più che l'artista per riuscire nel suo lavoro ha bisogno anche di una felice ispirazione (ond'egli anche si chiama *vates*), perchè ciò che è fatto secondo precetti e regole manca di spiritualità (è servile), mentre un prodotto dell'arte bella ha bisogno non soltanto di gusto, il quale può esser fondato sull'imitazione, ma anche di originalità di pensiero, la quale, in quanto vive di se stessa, è lo SPIRITO. — Il PITTORE DELLA NATURA, o sia del pennello o della penna (e sia in prosa o in versi), non è lo spirito creatore, perchè esso non fa che imitare; soltanto IL PITTORE DI IDEE è il maestro dell'arte bella.

Perchè di solito si intende per poeta chi è poeta in VERSI, cioè in un genere di discorso che è scandito (ritmico come in musica)? Perchè egli, annunciando un'opera dell'arte bella, viene avanti con una solennità che deve piacere al GUSTO più fino (quanto alla forma); chè altrimenti non sarebbe bella. — Ma siccome questa solennità si richiede principalmente per la rappresentazione artistica del sublime, così essa, quando si presenta come tale senza versi, è stata chiamata da Hugo Blair « PROSA DELIRANTE ». — D'altra parte il far versi non è poesia quando è senza ingegno.

Perchè nei versi dei poeti moderni, quando si conchiude felicemente il pensiero, si richiede la rima, come

un'esigenza del nostro gusto? E invece essa desta una forte ripugnanza nei versi degli antichi poeti, talchè per esempio, mentre i versi tedeschi senza rima piacciono poco, un Virgilio latino messo in rima può piacere ancor meno? Probabilmente perchè nei poeti classici antichi la prosodia era determinata, mentre nelle lingue moderne per gran parte manca, e allora l'orecchio è come indennizzato dalla rima, che chiude il verso con la consonanza di esso col precedente. In un discorso solenne in prosa una rima che cada per caso fra proposizioni fa ridere.

Onde viene la LICENZA POETICA, che pure non conviene all'oratore, di mancare qua e là alle leggi della lingua? Probabilmente da ciò che il poeta non sia troppo limitato dalla legge della forma nell'esprimere un grande pensiero.

Perchè è insopportabile una mediocre poesia, e invece non lo è tanto un mediocre discorso? La causa sembra stare in ciò che la solennità del tono desta in ogni prodotto poetico una grande aspettativa, e che, quando questa non è soddisfatta, cade ancora più giù di quel che il componimento meriterebbe quando fosse in prosa. — Il finire una poesia con un verso che può esser ritenuto come sentenza, produce un piacere che rende sopportabili parecchie deficienze; appartiene quindi all'arte del poeta.

Che con l'età la VENA POETICA inaridisca in un tempo in cui le scienze apprestano sempre più allo spirito buona salute e attività negli affari, dipende da ciò che la bellezza è un FIORE, ma la scienza è un FRUTTO, cioè la poesia deve essere una libera arte, che per la sua molteplicità richiede agilità, la quale invece col tempo (e a ragione) scompare. Inoltre l'ABITUDINE di procedere soltanto sulla medesima via delle scienze porta via con sè

l'agilità; onde la poesia, la quale richiede per ogni suo prodotto originalità e NOVITÀ (e per questi ci vuole prontezza di spirito), non va d'accordo col secolo, eccetto forse nei componimenti di stile CAUSTICO, negli epigrammi e simili, in cui però c'è più serietà che scherzo.

Che i poeti non facciano fortuna come gli avvocati e altri professionisti, dipende dalla natura del temperamento che in genere si richiede dai poeti nati, di scacciare cioè gli affanni giocando coi pensieri. — Ma una proprietà che riguarda il CARATTERE, cioè quella di NON AVER CARATTERE, ma di essere mutevoli, capricciosi e (pur senza malignità) malfidi, di farsi leggermente dei nemici pur senza odiarne alcuno, di deridere mordendo il proprio amico, senza tuttavia volergli male, ciò dipende da una disposizione in parte innata dello SPIRITO bizzarro, la quale domina il giudizio pratico.

Del lusso.

§ 72. — Il LUSSO (*luxus*) è l'eccesso del benessere sociale unito al GUSTO e diffuso nella vita comune (esso è dunque contrario alla prosperità pubblica). L'eccesso medesimo, ma SENZA GUSTO, è la lussuria pubblica (*luxuries*). — Se si prendono in considerazione i due effetti sul benessere, allora il lusso è una SPESA SUPERFLUA, che rende POVERI, la lussuria invece una spesa, che rende AMMALATI. Il primo è tuttavia ancora conciliabile con la cultura progressiva del popolo (nell'arte e nella scienza); il secondo invece soverchia col godimento e produce infine la nausea. Ambedue sono più vani (di splendere esteriormente) che egoistici; il primo con l'eleganza (come nei balli e negli spettacoli), che esso offre al gusto ideale, il secondo con la sovrabbondanza e la molteplicità, che

offre al PALATO (al gusto fisico, come per es. al banchetto di un lord mayor). — Se il governo possa limitarli ambedue con leggi suntuarie, è una questione a cui qui non è il caso di rispondere. Ma le arti belle come le piacevoli, che contribuiscono a indebolire il popolo per poterlo meglio governare, si opporrebbero al proposito del governo che volesse introdurre un rozzo regime spartano.

Un BUON TENORE DI VITA è la conformità dell'agiatezza alla società (e quindi accompagnato da buon gusto). Di qui si vede che il lusso urta con un buon tenore di vita, e l'espressione «egli sa vivere», che si usa di un uomo vizioso o eminente, esprime la sua capacità di scegliere nel godimento dei beni sociali, la quale comprende la sobrietà, fa doppiamente fiorire il godimento e giova alla durata di esso.

Ne consegue che, siccome il lusso può essere rimproverato, non alla privata, ma soltanto alla pubblica vita, il rapporto del cittadino alla collettività, per quel che riguarda la libertà nella gara di procurarsi ciò che serve all'abbellimento della propria persona o delle proprie cose (nelle feste, nozze, funerali, e così via fino al *bon ton* della comune società), difficilmente potrebbe esser gravato di proibizioni suntuarie. Il lusso produce tuttavia il bene di avvivare le arti e così restituisce alla collettività la spesa, che un tal spreco potrebbe averle cagionato.

LIBRO TERZO

Del potere appetitivo.

§ 73. — APPETIZIONE (*appetitio*) è la determinazione spontanea della forza propria di un soggetto, che avviene per mezzo della rappresentazione di qualcosa di futuro considerato come effetto della forza medesima. L'appetizione sensibile abituale dicesi TENDENZA. L'appetito senza l'applicazione della forza alla produzione dell'oggetto è il DESIDERIO. Questo può esser rivolto a oggetti, per la produzione dei quali il soggetto si sente impotente, e allora il desiderio è VANO (ozioso). Il desiderio vano di poter colmare il tempo fra l'anelito verso l'oggetto e il possesso di esso, è SOSPIRO (Sehnsucht). L'appetito indeterminato (*appetitio vaga*) verso un oggetto, che stimola soltanto il soggetto a uscir fuori dalla sua presente condizione, senza sapere, in quale altra voglia entrare, può esser detto il CAPRICCIO (cui nulla soddisfa).

La tendenza poco o punto governabile per mezzo della ragione del soggetto è PASSIONE. Invece il sentimento di un piacere o di un dolore attuale, che non lascia sorgere nel soggetto la RIFLESSIONE (cioè l'idea se ci si debba ad esso lasciar andare o no), è l'EMOZIONE.

Esser soggetti a emozioni e ad affetti è ben sempre una MALATTIA DELL'ANIMA, perchè ambedue escludono il dominio della ragione. Essi sono anche del pari violenti quanto a intensità; ma per quel che riguarda le loro qualità, essi sono essenzialmente fra loro diversi per rispetto al metodo di prevenirli e di guarirli, che dovrebbe applicare il medico dell'anima.

Del contrasto fra emozione e passione.

§ 74. — L'emozione è un predominio delle sensazioni tale che ne viene soppressa la padronanza dell'animo (*animus sui compos*). Essa è dunque precipitosa, cioè cresce rapidamente a un tal grado di sentimento, che rende impossibile la riflessione. — La mancanza di emozioni senza diminuzione della forza degli impulsi attivi è la FLEMMA nel senso proprio della parola, cioè la proprietà dell'uomo forte (*animi strenui*) di non lasciarsi trasportare dalla forza emotiva al di fuori della calma riflessione. Ciò che l'emozione della collera non compie nell'impetuosità sua, essa non compie più. e facilmente dimentica. Invece la passione dell'odio prende tempo per metter radici profonde e pensare al nemico. — Un padre, un maestro non possono punire, quando essi hanno avuto soltanto la pazienza di udire la scusa (non dico la giustificazione). Se a colui che entra adirato nella vostra camera, per dirvi nel violento suo trasporto delle dure parole, fate invito cortese a sedersi, e se lo ottenete, allora le sue grida si faranno già minori, perchè la comodità di star seduto è una espansione, che non bene si accorda con i gesti minacciosi e le grida di chi sta in piedi. La passione invece (come disposizione spirituale che appartiene al potere appetitivo) prende tempo ed è riflessiva,

sebbene possa essere violenta, per raggiungere il suo scopo. — L'emozione agisce come un fiotto che rompe la diga; la passione come una corrente che si scava sempre più profondo il suo letto. L'emozione agisce sulla salute come un salasso. la passione come l'etisia o la consunzione. — L'emozione è come un'ebbrezza, che si smaltisce, sebbene ne segua il mal di capo; la passione invece è come una malattia per intossicazione o per deformazione, che ha bisogno di un medico interno o esterno dell'anima, il quale tuttavia per lo più non sa prescrivere una cura radicale, ma quasi sempre solo dei palliativi.

Dove c'è molta emozione, c'è comunemente poca passione; come presso i Francesi, che per la loro vivacità sono mutevoli in paragone degli Italiani e degli Spagnuoli (anche degli Indiani e dei Cinesi), che nell'ira arrivano alla vendetta, o nell'amore son tenaci fino alla pazzia. — Le emozioni sono leali e aperte, le passioni invece subdole e nascoste. I Cinesi rimproverano agli Inglesi di essere impetuosi e violenti come i Tartari, ma gli Inglesi ai Cinesi di essere ingannatori esperti (ma calmi), che non si lasciano affatto deviare da questo rimprovero alla loro passione. — L'emozione è come una UBBRIACATURA, che si smaltisce; la passione come una FOLLIA, che aderisce a un'idea, la quale si insinua sempre più a fondo. — Chi AMA, può tuttavia ancora VEDERCI; ma chi è INNAMORATO rimane cieco sui difetti dell'oggetto amato, sebbene questi, otto giorni dopo le nozze, soglia riprendere il suo aspetto. — Colui che suole esser preso dall'emozione come da un *raptus*, per quanto possa essere anche ben educato, è tuttavia simile a un pazzo; ma siccome egli rapidamente se ne pente, si ha soltanto un parossismo, che si chiama STORDIMENTO. Taluni desiderano

bene di potersi adirare, e Socrate dubitava se non fosse bene talvolta di adirarsi; ma avere in proprio dominio l'emozione così che si possa riflettere a sangue freddo, se ci si deve incollerire o no, sembra essere qualcosa di contraditorio. — Invece nessun uomo può desiderare per sè la passione. Perchè, chi vuol lasciarsi mettere in catene, quand'egli può esser libero?

Delle emozioni in particolare.

a) *Del governo dell'animo per rispetto alle emozioni.*

§ 75. — Il principio dell'APATIA, che cioè il saggio non deve mai subire l'emozione, neppure quella della compassione per i mali del suo migliore amico, è un principio morale giusto e nobile della scuola stoica, perchè l'emozione rende (più o meno) ciechi. — Ma fu saggezza della natura averci data la disposizione alla simpatia per guidarci PROVVISORIAMENTE, prima che la ragione sia giunta alla sua propria forza, l'aver cioè aggiunto all'impulso morale verso il bene anche lo stimolo patologico (sensibile), come surrogato temporaneo della ragione. Chè del resto l'emozione, considerata per sè sola, è sempre imprudente; essa si rende incapace di conseguire il proprio scopo, e non è quindi saggio il lasciarla di proposito sorgere in sè. — Tuttavia la ragione può nella rappresentazione del bene morale ravvivare (nei discorsi religiosi o politici al popolo o anche nell'appello a se stessi) il volere per mezzo della connessione delle sue leggi con le intuizioni (esempi) che ad esse si conformano, e quindi essere, non come effetto, ma come causa della emozione eccitatrice dell'anima verso il bene. In questo caso la ragione tiene sempre in mano la briglia, e si produce un ENTUSIASMO

della buona decisione, il quale però deve essere attribuito propriamente al POTERE APPETITIVO, e non alla emozione come sentimento sensoriale più forte.

La DISPOSIZIONE NATURALE alla APATIA per una sufficiente forza d'animo è, come fu già detto, la FLEMMA (in senso morale). Chi ne è fornito, non è ancora per questo un saggio, ma ha però da natura la condizione favorevole per diventarlo più facilmente di altri.

In genere non è la forza di un certo sentimento quella che costituisce lo stato di emozione, bensì la mancanza di riflessione sul rapporto fra questo sentimento e la somma di tutti i sentimenti (di piacere o di dolore). Il ricco, a cui il servitore in un convito abbia spezzato, per incompostezza di movimento, un vaso di cristallo bello e raro, non farebbe nessun caso della cosa, se egli nel medesimo momento paragonasse questa perdita di UN piacere con la quantità di TUTTI i piaceri, che a lui offre la sua felice condizione di ricco. Se egli invece si abbandona interamente a quest'unico sentimento di dolore (senza far prontamente quel computo nel suo pensiero), nessuna meraviglia che l'animo gli si commuova così come se tutta la sua fortuna fosse perduta.

b) *Delle diverse specie d'emozioni.*

§ 76. — Il sentimento, che spinge il soggetto a RIMANERE nella condizione, in cui egli è, è PIACEVOLE; quello invece, che lo spinge a LASCIARLA, è DOLOROSO. Il primo, quando è unito alla coscienza di esso, è il PIACERE (*voluptas*), il secondo è il DOLORE (*taedium*). Come emozione quello si chiama GIOIA, questo TRISTEZZA. — La GIOIA ECCESSIVA (la quale non è attenuata da alcuna preoccupazione di dolore), e la tristezza opprimente (che

non è mitigata da nessuna speranza), cioè l'ANGOSCIA. sono emozioni che minacciano l'esistenza. Ma dalle liste dei decessi si può vedere che sono ancor di più gli uomini che hanno IMPROVVISAMENTE perduta la vita per la prima che per la seconda emozione; perchè l'animo, per l'inatteso dispiegarsi della visione di una felicità incommensurabile, si lascia interamente andare all'emozione della SPERANZA, la quale così sale fino al punto di soffocare; laddove l'animo resiste sempre all'angoscia della paura, la quale quindi uccide solo lentamente.

Lo SPAVENTO è il timore che sorge d'improvviso e che trasporta l'anima fuori di sè. Simile allo spavento è la SORPRESA, che SCUOTE (ma non ancora TURBA), e che spinge l'anima a raccogliersi nella riflessione; essa è stimolo alla MERAVIGLIA (la quale racchiude già in sè la riflessione). Ciò non capita facilmente all'uomo esperimentato; ma appartiene all'arte di presentare l'abituale dal lato per cui esso colpisca. La COLLERA è uno spavento, che d'improvviso eccita le forze a resistere contro il male. La paura di un oggetto che ci minacci un male indeterminato è ANSIETÀ. Si può provare ansietà senza conoscere l'oggetto particolare a cui essa si riferisca: è una stretta di cuore per cause puramente soggettive (una condizione anormale). La VERGOGNA è l'angoscia sollevata dalla preoccupazione della disistima di una persona presente, e, quindi, è un'emozione. Del resto si può provar vergogna senza la presenza di ciò per cui ci si vergogna; ma allora essa non è un'EMOZIOME, bensì, come l'angoscia, è una PASSIONE che consiste nel tormentarsi, ma invano, deprimendo se stesso: la vergogna invece, come emozione, deve sorgere d'improvviso.

Le emozioni sono in genere forme di malattia (sintomi), e possono (secondo un'analogia col sistema di

Brown) (36) dividersi in STENICHE, o di forza, e ASTENICHE, o di debolezza. Le prime sono di natura ECCITANTE, ma di spesso anche esauriente, le altre sono di natura depressiva della forza vitale, ma anche di spesso restitutiva di essa. — Il RISO accompagnato da emozione è una gioia CONVULSIVA. Quando il PIANTO accompagna la sensazione di dolore per una irritazione contro la sorte o contro altri uomini per una offesa da essi sofferta, allora si ha la DEPRESSIONE. Ma ambedue, il riso e il pianto, tendono a ristabilire la calma nell'animo; poichè essi sono modi di liberare da impedimenti la forza vitale per mezzo di sfoghi (si può cioè ridere fino alle lagrime, quando si ride fino all'esaurimento). Il riso è VIRILE, il pianto invece è FEMMINEO (nell'uomo effeminato), e solo la VOGLIA di piangere per una grande, ma impotente partecipazione al dolore altrui, può esser consentita all'uomo, quando egli ha le lagrime agli occhi, senza però versarle e tanto meno senza accompagnarle di sospiri, che fanno una musica così disgustosa.

Del timore e del coraggio.

§ 77. — L'inquietudine, l'angoscia, l'orrore, lo spavento son gradi della paura, cioè dell'avversione davanti al pericolo. Il raccogliere le forze dell'animo per superarlo con riflessione, è il CORAGGIO; la forza del senso interno (atarassia) di non essere facilmente atterrito, è INTREPIDITÀ. La mancanza di coraggio è VILTÀ, la mancanza di intrepidità è TIMIDEZZA (*).

(*) La parola « POLTRONE » (da *pollex truncatus*) fu nella bassa latinità adoperato insieme a MURCUS, e significava un uomo che si è tagliato il pollice per sottrarsi alla guerra (37).

CORAGGIOSO è colui che NON TREMA; ANIMO ha colui che con riflessione NON VACILLA davanti al pericolo; INTREPIDO è colui, il cui animo è SOSTENUTO nei pericoli. È TEMERARIO l'uomo leggero, che si espone ai pericoli, perchè non li conosce. ARDITO è colui che li affronta, pur conoscendoli; FOLLE DI ARDIMENTO è colui che, nella visibile impossibilità di conseguire il suo scopo, si getta nel massimo pericolo (come Carlo XII a Bender). I Turchi chiamano i loro bravi (forse per effetto dell'oppio) FOLLI. — La viltà è dunque una PUSILLANIMITÀ DISONORANTE.

Lo sbigottimento non è una disposizione ABITUALE di cadere facilmente in timore, perchè essa è la timidità; ma è soltanto uno stato e una disposizione casuale, dipendente per lo più da cause fisiche, a non sentirsi abbastanza padrone di sè di fronte a un pericolo che sorge d'improvviso. Un generale, in un momento di riposo, può bene, all'annuncio dell'inatteso sopraggiungere del nemico, aver per un momento un tuffo di sangue al cuore; e un medico osservava a un generale che egli, quando aveva acidi allo stomaco, era poco coraggioso e timido. Ma la BRAVURA è affare di temperamento. Il CORAGGIO invece poggia su principii, ed è una virtù. La ragione allora fornisce all'uomo deciso una forza, che a lui forse la natura aveva negata. Lo spavento in battaglia produce persino delle benefiche evacuazioni, che hanno reso proverbiale un motto (di non aver il cuore a suo posto); ma si vuole d'altra parte aver osservato che quei marinai, i quali al grido dell'assalto si sono affrettati al luogo della evacuazione, sono poi i più coraggiosi nella pugna. La stessa cosa si nota anche nell'airone, quando il falco vola su di lui, ed esso si prepara alla battaglia contro di quello.

La PAZIENZA non è dunque coraggio. Essa è una virtù femminile, perchè essa non offre forza alla resistenza, ma spera di rendere insensibile il dolore per mezzo della abitudine. Chi GRIDA sotto il ferro del chirurgo o nei dolori della gotta o della pietra, non è per questo in tal condizione vile o effeminato; gli è come l'imprecazione, quando nel camminare si urta (col pollice del piede, onde è venuta la parola *hallucinari*) in una pietra che sporge dal terreno, piuttosto un'espressione dell'ira, in cui la natura si sforza di sciogliere per mezzo del grido l'affluire del sangue al cuore. — Ma una specie di pazienza dimostrano gli Indiani d'America, che, quando sono circondati, gettano le armi a terra e, senza chieder perdono, si lasciano quietamente abbattere. V'è in ciò più coraggio di quel che mostrano gli Europei, quando in questo caso si difendono fino all'ultimo uomo? A me sembra che sia soltanto una boria barbarica quella degl'Indiani di conservare l'onore della propria tribù col fatto che il nemico non possa costringerli ai lamenti e ai sospiri, come in testimonianza della loro sottomissione.

Ma il coraggio come emozione (appartenendo quindi per un certo lato alla sensibilità) può esser suscitato anche dalla ragione, e così essere vera fortezza (virtù). Il non lasciarsi intimidire da motti pungenti e da frecciate sarcastiche aguzzate con spirito, epperò tanto più pericolose, contro ciò che è degno di stima, ma seguire fermamente la propria strada, è un coraggio morale, che parecchi non posseggono, i quali pure si dimostrano pieni di bravura in battaglia o in duello. È proprio della fermezza di decisione quello che il dovere stesso comanda di rischiare con pericolo di derisione da parte di altri; è anzi un alto grado di coraggio, perchè l'ONORE è il fedele compagno della virtù, e colui che si sente forte

contro la VIOLENZA. di rado si sente superiore allo scherno,
se gli si rifiuta ridendo quest'aspirazione all'onore. Il con-
tegno, (che dà un aspetto esteriore di coraggio), di nulla
cedere in dignità in paragone con gli altri, si chiama
BALDANZA in opposizione alla MODESTIA: una specie di
timore e di preoccupazione di non presentarsi favorevol-
mente agli occhi degli altri. — Quella, come giusta con-
fidenza in se stesso, può non esser rimproverata. Invece
quella BALDANZA (*) che consiste nel contegno che dà
l'impressione di non fare nessun caso del giudizio degli
altri, è SFACCIATAGGINE, impudenza, o in una forma atte-
nuata immodestia; essa quindi non appartiene al coraggio
nel senso morale della parola.

Se il suicidio presupponga coraggio o sempre soltanto
debolezza, è una questione non morale, ma psicologica.
Quando esso accade unicamente per non sopravvivere al
proprio onore, e quindi per IRA, esso sembra coraggio;
se invece esso è l'esaurimento della pazienza del dolore
per una TRISTEZZA che logora lentamente ogni resistenza,
allora esso è uno SCORAGGIAMENTO. Sembra all'uomo una
specie di eroismo quello di guardare in faccia la morte
senza temerla, quand'egli non può più amare la vita.
Ma se, pur temendo la morte, egli non può cessar di
amare a ogni modo la vita, e così occorre un turbamento
d'anima angoscioso per fare il passo del suicidio, allora
egli muore per viltà, perchè egli non può sopportare più
a lungo i dolori della vita. — La diversa maniera di at-
tuare il suicidio lascia in certo modo comprendere questa

(*) Questa parola (Dreistigkeit) dovrebbe propriamente scriversi, in tedesco, Dräustigkeit (da Dräuen o Drohen) e non Dreistigkeit, perchè il tono o l'aspetto di un tal uomo lascia pensare agli altri, che egli possa ben essere anche grossolano. Così si scrive *liederlich* per *lüderlich*, sebbene il primo termine indichi un uomo malizioso, arguto, ma non intrattabile e di buon animo, mentre il secondo indica un uomo ripulsivo, antipatico.

differenza di disposizione psicologica. Se il mezzo scelto è improvviso e senza possibilità di salvazione, come per esempio un colpo di rivoltella o (come faceva un grande principe, che se la portava con sè per il caso che fosse caduto prigioniero) (38) una forte dose di sublimato o l'immersione nell'acqua con delle pietre in tasca, allora non si può contestare al suicida il coraggio. Invece nei tentati suicidii o per impiccagione, in cui la corda venga da altri tagliata,o per veleno, che sia per l'intervento del medico eliminato dal corpo, o per taglio alla gola, il quale può essere guarito, il suicida, quando pure salvato, non ne è di solito contento, e non vi ritorna più. Quindi la disperazione vile è effetto di debolezza, non è la vigorosa disperazione, la quale richiede forza d'animo per compiere un tale atto.

Non sempre sono anime basse e indegne quelle che in tal modo tentano di liberarsi dal peso della vita; piuttosto non c'è da meravigliarsi che un tal fatto accada di taluni, che non hanno nessun senso del vero onore.

Tuttavia, siccome il suicidio rimane sempre un fatto mostruoso, e l'uomo per tal modo desta orrore, è d'altra parte notevole che nei tempi burrascosi della ingiustizia pubblica ritenuta legale, propria di una situazione rivoluzionaria, (per es. del Comitato di salute pubblica della rivoluzione francese), uomini d'onore (come Roland) (39) abbiano tentato di prevenire l'esecuzione legale per mezzo del suicidio, che essi in un regime costituzionale avrebbero condannato. La ragione sta in ciò che in questa esecuzione LEGALE c'è qualcosa di disonorante, perchè essa è una PUNIZIONE, e se questa è ingiusta, colui che è vittima della legge, non la riconoscerà per MERITATA. Ma egli lo prova anche col fatto che, quando si sacrifica alla morte, egli da uomo libero la presceglie, e si uccide

DA SE STESSO. Quindi anche i tiranni (come Nerone) presentarono come una dimostrazione di favore il permesso che i condannati si uccidessero da sè, perchè in ciò c'era più d'onore.

Ma non intendo con questo difendere la moralità del suicidio. Il coraggio del soldato poi è ben diverso da quello del duellante, sebbene il duello abbia indulgenza dal governo e in certo modo si consideri nell'esercito come una questione d'onore, in cui il superiore non si mischia, il farsi giustizia da sè contro un'offesa, senza che per questo il duello sia pubblicamente consentito dalla legge. — Guardare con indulgenza al duello è per un sovrano un principio spaventoso non bene considerato; perchè ci sono anche degli indegni, che pongono in giuoco la loro vita per valere qualche cosa, e che non son ritenuti capaci di fare con loro pericolo alcunchè per la conservazione dello Stato.

La fortezza è un coraggio MORALE di non temere neppur la perdita della vita in ciò che il dovere comanda. Ma l'intrepidezza non basta, ci deve esser unita la irreprensibilità morale (*mens conscia recti*) come nel cavalier Baiardo (*chevalier sans peur et sans reproche*).

Delle emozioni che si indeboliscono di fronte al loro fine. (Impotentia animi motus).

§ 78. — Le emozioni dell'ira e della vergogna hanno la proprietà, che si indeboliscono da se stesse di fronte al loro fine. Esse sono sentimenti, improvvisamente destati, di un male come di un'offesa, che però esse, per la loro violenza, rendono a un tempo incapaci di evitare.

Chi è più da temere: colui che nell'impeto dell'ira IMPALLIDISCE, o colui che ARROSSISCE? Il primo è da temere sull'istante, il secondo è da temere tanto più dopo

(per causa della vendetta). Nel primo caso l'uomo trasportato fuori di sè teme di esser trascinato nell'uso della propria forza a una qualche violenza, di cui potrebbe poi pentirsi. Nel secondo caso quel timore si traduce subito nella paura che si possa rendere VISIBILE la coscienza della propria incapacità di difendersi. — Ambedue, quando si possono sfogare per un rapido dominio dell'anima, non sono nocive alla salute; ma dove non possano, allora sono in parte pericolose alla vita stessa, e in parte, se la loro esplosione viene contenuta, lasciano dietro di sè un rancore, cioè una malattia, per il fatto di non aver resistito all'offesa; malattia che è evitata, se soltanto si può venire alle parole. Ma così accade che le due emozioni dell'ira e della vergogna son tali che rendon muti, e si presentano quindi in una luce sfavorevole.

L'IMPETO DELL'IRA può bene essere attenuato anche dalla disciplina interna dell'animo; ma la delicatezza di un sentimento d'onore non si può così facilmente dominare. Infatti, come dice HUME (40) (il quale aveva, egli stesso, questa debolezza, di esser timido nel parlare in pubblico), il primo tentativo di arditezza, se non riesce, rende ancora più timidi, e non v'è nessun altro mezzo che di farsi a poco a poco, incominciando dal rapporto con quelli del cui giudizio sul nostro contegno poco ci importa, superiori alla importanza presunta del giudizio altrui su di noi, e metterci così sul piede di uguaglianza con essi. L'abitudine in ciò produce la FRANCHEZZA, che è ugualmente lontana dalla TIMIDEZZA e dalla IMPUDENZA offensiva.

Noi simpatizziamo con il PUDORE altrui come con un dolore, ma non con l'IRA di altri, quando questi, preso dall'ira ci ESPONE la sua tendenza ad essa; poichè davanti a colui, che è in tale stato, chi sente il suo racconto (il racconto, cioè, di un'offesa subita) non è sicuro egli stesso.

LA MERAVIGLIA (cioè l'imbarazzo di trovarsi nell'inatteso) è un moto sentimentale che sulle prime impedisce il corso naturale dei pensieri, ed è quindi spiacevole, ma poi tanto più favorisce il fluire dei pensieri verso la rappresentazione inattesa, ed è quindi piacevole. Questa emozione si dice poi propriamente STUPORE, quando si rimane incerti se la rappresentazione accada nella veglia o nel sogno. Un novellino nel mondo si meraviglia di tutto; ma chi è diventato per la molteplice esperienza familiare col corso delle cose, si fa un principio di non meravigliarsi di nulla (*nihil admirari*). Chi invece, con sguardo indagatore, riflette sull'ordine della natura nella sua grande varietà, giunge, attraverso a una saggezza, a cui egli non si attendeva, alla AMMIRAZIONE; una meraviglia, della quale non ci si può liberare (non ci si può meravigliare abbastanza); la quale emozione però è allora destata soltanto dalla ragione, ed è una specie di sacro brivido al vederci aperto sotto i piedi l'abisso del sovrasensibile.

Delle emozioni che giovano meccanicamente alla salute.

§ 79. — La salute viene meccanicamente favorita dalla natura per mezzo di alcune emozioni. Appartengono a tal genere di emozioni principalmente il RISO e il PIANTO. In verità anche l'ira, quando si può con essa rimproverare fortemente (senza però trovar delle resistenze), è pure un mezzo per una buona digestione, e parecchie massaie non hanno nessun'altra emozione interna, che il rimprovero dei figli e dei domestici, quando però questi prendono pazientemente la cosa; allora una piacevole rilassatezza di forza vitale si effonde in modo uniforme nell'organismo; ma questo mezzo non è senza pericolo

in causa della probabile resistenza di quelle persone di casa. — Invece il RISO allegro (non quello dissimulato e mescolato d'amarezza) è piacevole e salutare: ed è quello che si sarebbe dovuto raccomandare a quel re persiano, che bandì un premio per colui « che trovasse un nuovo divertimento ». — La respirazione dell'aria che nel riso accade (quasi in modo convulso) a sbalzi (e lo sternuto ne è solo un piccolo, ma anche vivace, effetto, quando il suo strepito può risuonare liberamente) ACCRESCE con il moto igienico del diaframma il senso della forza vitale. Che sia ora un buffone prezzolato (un Arlecchino) quello che ci fa ridere o che sia un consumato buontempone di una compagnia d'amici, il quale non ha nulla di amaro nell'animo e fa ridere senza partecipare al riso altrui, ma con apparente semplicità rompe d'improvviso la tensione di un'aspettativa (come una corda tesa), in tali casi il riso è sempre una vibrazione dei muscoli che presiedono alla digestione, il che giova alla salute molto di più di quel che farebbe la sapienza del medico. Anche un grosso sproposito emesso da un cervello spropositato può, — ma certo a spese di chi è riputato saggio — produrre il medesimo effetto (*).

(*) Si possono addurre molti esempi. Ma io ne voglio citare soltanto uno, che appresi dalla bocca della defunta contessa K-g (41), una signora che era l'ornamento del suo sesso. Il conte *Sagramoso*, che allora aveva l'ufficio di curare l'amministrazione dell'ordine dei cavalieri di Malta in Polonia (dell'ordine di Ostrog), le fece un giorno visita, e per caso sopraggiunse un tale nato a Königsberg, ma che era stato in Amburgo, assunto da alcuni ricchi negozianti come conservatore e ispettore dei loro gabinetti di storia naturale, ed era venuto in Prussia a vedere i suoi parenti. A lui il conte, tanto per attaccare discorso, disse in cattivo tedesco: « Ick abe in Amburg eine *Ant* geabt (ich habe in Hamburg eine Tante gehabt); aber die ist mir gestorben » = Io ho avuto un'anitra ad Amburgo, ma mi è morta ». Prontamente l'altro rispose: « Perchè non l'avete portata via e fatta imbalsamare? ». Egli aveva presa la parola inglese *Ant*, che significa zia, per *Ente*, e siccome credeva che questa anitra fosse molto rara, ne lamentava la perdita. Si può capire che risa dovette suscitare il malinteso.

Il PIANTO, che è una respirazione (convulsiva) unita a sospiri, quando si accompagna alle lagrime, è un mezzo di attutire il dolore, quasi come una precauzione della natura per la salute; e una vedova che, come usasi dire, non si può lasciar consolare, che cioè vuol dar libero corso alle sue lagrime, provvede, pur senza saperlo o propriamente senza volerlo, alla propria salute. Un impeto di collera, che sopravvenisse in tale condizione, impedirebbe subito, ma con danno della salute, le lagrime, sebbene non sempre il dolore, ma anche l'ira possa gettare in lagrime donne e fanciulli. — In una forte emozione (sia dell'ira o della tristezza) il SENTIMENTO DELLA PROPRIA IMPOTENZA di fronte al male chiama in aiuto i segni esterni naturali, i quali poi (conforme al diritto del più debole) riescono almeno a disarmare un'anima virile. Ma questa espressione della sensibilità come debolezza del sesso può, se non fino al pianto, almeno eccitare una lagrima all'UOMO pietoso; perchè nel primo caso egli mancherebbe al proprio sesso e così con la sua femminilità non sarebbe di protezione alla parte più debole, nel secondo invece non dimostrerebbe all'altro sesso quella simpatia, di cui la sua virilità gli fa un dovere, quello cioè di tenere il sesso femminile in sua protezione. Il carattere, che i libri di cavalleria attribuiscono all'uomo coraggioso, vien riposto appunto in questa protezione.

Perchè i giovani amano più la TRAGEDIA e la rappresentano anche più volontieri, quando vogliono offrire uno spettacolo ai loro parenti; e i vecchi invece preferiscono il genere COMICO fino al burlesco? La causa del primo fatto è in parte quella medesima che spinge i fanciulli a scherzare col pericolo: forse per un istinto della natura a tentare le proprie forze, ma in parte anche perchè, in forza della leggerezza della gioventù, essa non

conserva nessuna tristezza, appena che lo spettacolo tragico sia finito, delle impressioni angosciose o terrifiche, ma piuttosto, dopo la forte emozione interna, prova un piacevole sollievo, che sbocca di nuovo nella gioia. Invece nei vecchi questa impressione non si attenua così facilmente, ed essi non possono con altrettanta leggerezza riprodurre in sè la tendenza alla letizia. Un arlecchino dallo spirito pronto produce co' suoi lazzi una scossa benefica del diaframma e dei visceri, onde per la successiva cena con i compagni si aguzza quell'appetito, che poi la conversazione accresce.

Osservazione generale.

Certe sensazioni fisiche interne sono legate con le emozioni, ma non sono queste stesse, perchè sono momentanee, passeggere e non lasciano traccia: di tal genere è il BRIVIDO che prende i fanciulli, quando la sera sentono dalle balie i racconti degli spettri. — Di tal genere è anche il TREMITO, come per dell'acqua che ci venga versata addosso (come il brivido della pioggia). Non la percezione del pericolo, ma la semplice idea di esso — quantunque si sappia che non c'è — produce una tale sensazione, la quale, quando sia un semplice accenno e non una esplosione di paura, sembra essere non disaggradevole.

La VERTIGINE e anche il MAL DI MARE sembrano appartenere, per la loro causa, alla classe dei pericoli imaginarii. — Sopra un'assicella, che giaccia sul pavimento, si può camminare senza oscillazioni; ma se essa è sopra un abisso o, per chi è debole di nervi, anche sopra un fosso, allora di spesso accade che la vuota preoccupazione del pericolo diventi veramente pericolosa. L'on-

deggiare di una nave per un vento leggero è un avvicendarsi di scendere e salire. Nell'abbassarsi lo sforzo della natura è di sollevarsi (perchè ogni affondamento porta seco la rappresentazione del pericolo), e quindi il movimento dello stomaco e degli intestini dal basso in alto è legato meccanicamente alla tendenza al vomito, il quale cresce allora quando il paziente guarda fuori dalla finestra della cabina e ha sotto gli occhi ora il cielo ora il mare, per cui si accresce ancora di più l'illusione che gli venga a mancare il punto d'appoggio.

Un attore, che per se stesso è freddo, ma che del resto possiede intelligenza e forte potere d'immaginazione, può di spesso commuovere con un'emozione finta (artificiosa) più che con una vera. Un amante in presenza della innamorata è imbarazzato, inetto e poco attraente. Invece un altro, che fa l'innamorato e che, d'altra parte, ha del talento, può recitare la sua parte in modo così naturale, da trascinare nelle sue braccia la povera ingannata; appunto perchè il suo cuore è libero e la sua mente chiara ed egli è in pieno possesso del libero uso della sua abilità e delle sue forze nell'assumere con tutta naturalezza la sembianza dell'innamorato.

Il riso di buon umore (a cuore aperto) è (in quanto appartiene all'emozione della gioia) SIMPATICO; il riso beffardo (il ghigno) è ANTIPATICO. Il distratto (come Terrasson con la berretta da notte in testa invece della parrucca e col cappello sotto il braccio, tutto preoccupato della contesa circa la superiorità degli antichi e dei moderni nel campo scientifico, e avanzantesi gravemente) dà di spesso occasione al riso della prima specie; si RIDE di lui, ma non per questo vien DERISO. L'ORIGINALE intelligente fa sorridere, senza che questo gli torni di danno; egli pure sorride. — Un buffone grossolano (senza spi-

rito) è fatuo e rende la società insipida. Chi non ride in essa è o maligno o pedante. I fanciulli, principalmente le fanciulle, devono di buon'ora essere abituate al riso franco e libero; perchè la serenità dei tratti del viso si imprime a poco a poco anche nell'interno e produce una DISPOSIZIONE alla gioia, all'amabilità e alla socievolezza, che costituisce presto un'approssimazione alla virtù della benevolenza.

Avere in società come bersaglio dello spirito (s'intende di buona lega), che non sia però mordace (arguto ma non offensivo), qualcheduno che sappia rispondere in modo analogo e sia così capace di destare un piacevole riso, è un modo onesto e insieme fino di ravvivare una compagnia. Ma quando questo accade alle spalle di un semplicione, che vien gettato dall'uno all'altro come una palla, allora il riso, in quanto si compiace del male, è almeno grossolano, e quando esso accade nei riguardi di uno scroccone, che per il suo gozzovigliare si presta allo scherzo o si fa passare per stupido, allora è una prova di cattivo gusto, come anche di scarso sentimento morale in coloro che vi ridono sopra a crepapelle. Il posto poi di un buffone di corte, il quale, per scuotere piacevolmente il diaframma dei più alti personaggi, deve, con i lazzi lanciati sui servitori più in vista, allietare di risa la mensa, è, come si capisce, AL DI SOPRA O AL DI SOTTO di ogni critica.

Delle passioni.

§ 80. — La possibilità soggettiva del sorgere di un certo desiderio, che precede la rappresentazione del suo oggetto, è la TENDENZA (*propensio*); — la NECESSITÀ interna della facoltà appetitiva di appropriarsi un tale

oggetto prima di conoscerlo è l'ISTINTO (per esempio l'impulso sessuale o quello dei genitori a proteggere i proprii nati ecc.). — Il desiderio sensibile che serve al soggetto di regola (abitudine) dicesi INCLINAZIONE (*inclinatio*). — La tendenza, in quanto impedisce alla ragione di paragonarla, per rispetto a una certa scelta, con la somma di tutte le tendenze, è la PASSIONE (*passio animi*).

Si capisce facilmente che le passioni, potendosi accompagnare con la calma riflessione, epperò non essendo inconsiderate come l'emozione e quindi anche non tempestose e passeggere, ma anzi potendo radicarsi nello spirito e accompagnarsi con il ragionamento, fanno la maggiore offesa alla libertà, e se l'emozione è un'EBBREZZA, la passione è una MALATTIA, la quale si sottrae a ogni mezzo di cura e quindi, è tanto peggiore di quei moti passeggeri dell'animo, che almeno destano il proposito di migliorarsi; invece la passione è un incantesimo, che esclude anche ogni miglioramento.

Si denomina la passione col termine di MANIA (mania della gloria, della vendetta, del dominio ecc.), eccetto l'amore. La causa della differenza sta in ciò che, quando l'amore sia stato (col godimento) soddisfatto, il desiderio, almeno per riguardo alla medesima persona, viene tosto a cessare, dimodochè ci può ben essere un innamoramento passionale (finchè l'altra parte persiste nel suo rifiuto), ma nessun amore fisico può presentarsi come passione, perchè esso, ne' suoi rapporti con l'oggetto, non contiene un principio DUREVOLE. La passione presuppone sempre nel soggetto una massima dell'agire in vista dello scopo dato dalla tendenza. Essa è quindi sempre legata con la ragione del fine, epperò non si può attribuire nessuna passione agli animali come non la si può attribuire agli esseri di pura ragione. L'ambizione,

la vendetta ecc., siccome non sono mai pienamente soddisfatte, vengono appunto per ciò considerate nel novero delle passioni come malattie, contro le quali non ci sono che palliativi.

§ 81. — Le passioni sono cancri per la ragion pura pratica e generalmente inguaribili: l'ammalato non vuol essere curato, e si sottrae al dominio del principio, in forza del quale soltanto la cura potrebbe avvenire. La ragione procede anche in quello che è sensibilmente pratico dal generale al particolare secondo il principio, non di soddisfare una tendenza e di porre tutte le altre nell'ombra o in un canto, ma di badare che quella possa coesistere con la somma di TUTTE le tendenze. — L'AMBIZIONE può sempre essere una direzione della tendenza approvata dalla ragione; ma l'ambizioso vuole anche essere amato dagli altri, e ha bisogno di essere in buoni rapporti con essi, di conservare la sua fortuna ecc. Ora, se egli è APPASSIONATAMENTE ambizioso, egli diventa cieco per questi diversi scopi, ai quali tuttavia le sue inclinazioni lo portano, ed egli non vede che viene dagli altri odiato o che è fuggito o che si impoverisce per le spese. È una pazzia (questa di trasformare uno scopo PARZIALE in fine TOTALE), che direttamente contraddice alla ragione stessa nel suo principio formale.

Quindi le passioni non sono soltanto, come le emozioni, delle disposizioni DISGRAZIATE dell'anima, che sono gravide di molti mali, ma sono senza eccezione CATTIVE, e il miglior desiderio, quand'anche mirasse a ciò che (stando alla materia) appartiene alla virtù, per esempio alla beneficenza, tuttavia, appena degeneri in passione, non è soltanto (per rispetto alla sua forma) PRAMMATICAMENTE dannoso, ma anche MORALMENTE riprovevole.

L'emozione reca una momentanea offesa alla libertà e al dominio di se stesso. La passione vi rinuncia, e trova il suo piacere e la propria soddisfazione nella schiavitù. Siccome invece la ragione non cessa di richiamare alla libertà interna, così l'infelice sospira fra le sue catene, dalle quali tuttavia non sa sciogliersi, perchè esse sono già quasi rinsaldate sulle sue membra.

Tuttavia le passioni hanno trovate anche i loro lodatori (poichè dove non si trovano essi, una volta che la malvagità ha preso posto fra i principii?), e si dice: « nulla di grande nel mondo è stato mai compiuto senza violente passioni, e la Provvidenza stessa le ha saggiamente poste come molle nella natura dell'uomo » (42). — Il che si può ammettere di parecchie TENDENZE, di quelle cioè, delle quali la natura vivente (anche quella dell'uomo) non può fare a meno, come di un bisogno naturale e fisico. Ma che esse possano, anzi debbano, diventar PASSIONI, questo la Provvidenza non ha voluto, e spiegarle da questo punto di vista può esser concesso a un poeta (per es. al Pope, il quale scrisse: « se la ragione è una bussola, le passioni sono i venti») (43); ma il filosofo non può ammettere questo principio, neppure per valutar le passioni come un artificio provvisorio della Provvidenza, la quale le avrebbe di proposito deposte nella natura umana prima che gli uomini fossero arrivati a un grado conveniente di civiltà.

Divisione delle passioni.

Le passioni si dividono in NATURALI (innate) e derivate dalla CIVILTÀ dell'uomo (acquisite).

Le passioni della prima specie sono quelle della TENDENZA ALLA LIBERTÀ e della TENDENZA SESSUALE, ambe-

due connesse con l'emozione. Quelle della seconda specie sono: l'AMBIZIONE DEGLI ONORI, l'AMBIZIONE DEL DOMINIO e l'AVIDITÀ DEL DANARO, che son connesse, non con la violenza dell'emozione, ma con la tenacia di una massima rivolta al conseguimento di certi scopi. Le prime possono chiamarsi passioni ARDENTI (*passiones ardentes*), le seconde, come l'avarizia, passioni FREDDE (*frigidae*). Ma tutte le passioni sono sempre desiderii rivolti dall'uomo verso l'uomo, non dall'uomo verso le cose: e in verità si può avere molta inclinazione a trarre profitto da un campo fertile o da una buona mucca, ma non si può avere per essi nessuna AFFEZIONE (la quale consiste nella tendenza a stringer relazione con altri), molto meno si può nutrire per essi una passione.

a) *Della tendenza alla libertà come passione.*

§ 82. — Essa è la più violenta fra le passioni dell'uomo allo stato di natura, poichè egli non può evitare di trovarsi in rapporto di mutua esigenza con gli altri.

Chi può esser felice soltanto in base all'ARBITRIO di un altro (sia questo poi tanto benevolo quanto si vuole), si sente a ragione infelice. Perchè quale garanzia ha egli che il giudizio del suo potente vicino coinciderà col suo circa la scelta da fare? Il selvaggio (non ancora abituato alla sottomissione) non conosce maggiore infelicità di questa, e con ragione, fino a quando nessuna pubblica legge ne lo assicuri e la disciplina lo abbia a poco a poco reso atto a sopportare tale situazione. Di qui nasce il suo stato di guerra incessante, nel proposito di tener da sè lontani gli altri più che può e di vivere disperso nei deserti. Anche il bambino, appena siasi staccato dal seno materno, sembra che, a differenza dagli altri animali, entri

nel mondo ad alte grida solo per questo, che a lui par di sentire come una COAZIONE nella propria impotenza di servire a' suoi compagni sociali, e così manifesta la sua aspirazione alla libertà (della quale nessun altro animale ha idea) (*). — I popoli nomadi, in quanto (come popoli pastori) non son legati a un suolo, come per es. gli Arabi, aderiscono così fortemente al loro genere di vita, sebbene non interamente libero da costrizioni, e hanno un così alto disprezzo per i popoli AGRICOLTORI, che la miseria inseparabile da questa condizione non ha potuto da secoli indurli a staccarsene. Taluni popoli esclusivamente cacciatori (come gli OLENNI-TUNGUSI) si sono per questo sentimento di libertà (separandosi da altre tribù affini) realmente nobilitati. — Così non soltanto il concetto di libertà sotto leggi morali desta un affetto, che dicesi entusiasmo, ma la rappresentazione puramente sensibile della libertà esterna desta la tendenza a perseverare in essa o ad ampliarla, in forza dell'analogia col concetto del diritto, fino alla passione violenta.

(*) Lucrezio da poeta esprime diversamente questo fenomeno in realtà notevole del regno animale:

Vagituque locum lugubri complet, ut aequumst
Cui tantum in vita restet transire malorum (44).

Il neonato certamente non può aver dinanzi questa prospettiva; ma che il sentimento della incomodità proveniente non dal dolore fisico, ma da una oscura idea (o da una rappresentazione analoga) di libertà impedita, cioè di un'INGIUSTIZIA, lo tocchi, si vede dalle LAGRIME che si uniscono al grido un paio di mesi dopo la nascita, e che dimostrano una specie di rammarico, quand'egli cerca di avvicinarsi ad alcuni oggetti, o in genere soltanto di modificare la propria condizione, e se ne sente impedito. — Questa tendenza ad avere una propria volontà e a sentire l'impedimento ad essa come un'offesa, si manifesta particolarmente col tono della voce, e lascia apparire una disposizione cattiva, che la madre si vede costretta a punire, ma di solito si rinnova con strilli anche più forti. Lo stesso accade, quando egli cade per propria colpa. I piccoli degli altri animali giuocano, quelli dell'uomo ruzzano di buon'ora fra loro, come se un certo concetto del diritto (il quale si riferisce alla libertà esteriore) si svolgesse con l'animalità, e non fosse invece appreso a poco a poco.

Negli animali la tendenza anche più impetuosa (per esempio quella sessuale) non si chiama passione, perchè essi non hanno la ragione, la quale soltanto fonda il concetto della libertà, e con la quale la passione entra in conflitto; onde accade che l'irrompere della passione può essere attribuito all'uomo. — In verità si dice dell'uomo che egli ama APPASSIONATAMENTE certe cose (il bere, il giuoco, la caccia) o le odia (come il muschio e l'acquavite); ma queste diverse tendenze o avversioni non si chiamano propriamente PASSIONI, perchè esse sono soltanto diversi istinti, cioè modi diversi di SEMPLICE PASSIVITÀ proprii del potere appetitivo. Le passioni quindi meritano di essere classificate, non secondo gli oggetti del desiderio in quanto essi son COSE (di cui ve n'è un'infinità), ma secondo il principio dell'uso buono o cattivo che gli uomini fanno tra di loro della propria persona e libertà, in quanto cioè un uomo si serva di un altro soltanto come di mezzo per i proprii fini. – Le passioni si riferiscono propriamente soltanto agli uomini, e inoltre possono esser soddisfatte soltanto per mezzo di essi.

Queste passioni sono: l'AMBIZIONE D'ONORI, l'AMBIZIONE DEL POTERE, la CUPIDIGIA DEL DANARO.

Siccome esse sono tendenze che mirano al possesso dei mezzi per soddisfare le volontà che riguardano direttamente il fine, così hanno per questo riguardo l'apparenza della ragione, cioè sembrano conformarsi all'idea di un potere unito alla libertà, per mezzo del quale soltanto si può in genere raggiungere uno scopo. Il possesso dei mezzi per scopi ARBITRARII va molto più in là della tendenza rivolta a un solo bisogno e al suo soddisfacimento. — Esse possono dunque esser chiamate anche tendenze della illusione, la quale consiste nello stimare le semplici opinioni degli altri circa il valore delle cose come equivalenti al valore reale.

b) *Dello spirito di vendetta come passione.*

§ 83. — Siccome le passioni possono essere soltanto tendenze di uomo verso uomo, in quanto esse son rivolte a scopi che s'accordano o si contrastano fra di loro, cioè quindi amore o odio; ma d'altra parte siccome il concetto del diritto, che immediatamente deriva da quello di libertà esterna, è molto più importante ed è un motivo che spinge la volontà più fortemente che la benevolenza, così l'odio per un torto subìto, cioè il DESIDERIO DI VENDETTA, è una passione che irresistibilmente proviene dalla natura dell'uomo, e, per quanto sia cattiva, tuttavia, in forza del lecito DESIDERIO DI GIUSTIZIA, di cui quello è un analogo, si mescola in essa la massima della ragione, onde essa diventa una delle più violente e più profonde passioni, la quale, quando sembra essere estinta, tuttavia lascia sempre sopravvivere nell'intimo un odio, detto RANCORE, come un fuoco che cova sotto la cenere. Il DESIDERIO di vivere in società co' suoi simili e di essere con loro in un rapporto tale che ognuno possa avere quel che il DIRITTO vuole, non è certamente una passione, ma un principio determinato del volere libero per mezzo della ragion pratica pura. Ma l'ECCITAMENTO di un tale desiderio sotto l'azione soltanto dell'egoismo, cioè per il proprio vantaggio, e non a profitto di una legislazione universale, è un impulso sensibile a odiare, non l'ingiustizia, ma ciò che è INGIUSTO verso di noi: in tal caso la tendenza (a perseguitare e distruggere), in quanto le sta a fondamento un'idea, per quanto applicata liberamente in senso egoistico, trasforma il desiderio di giustizia nei riguardi dell'offensore in passione di rappresaglie, la quale talvolta arriva fino alla follìa di condurre se stesso alla

rovina, purchè il nemico non le si sottragga, e (come nella vendetta di sangue) di rendere ereditario quest'odio perfino tra i popoli, perchè, come usasi dire, il sangue dell'offeso non ancora vendicato GRIDA, finchè il sangue ingiustamente versato non sia lavato con altro sangue, fosse anche di quello de' suoi innocenti nipoti.

c) *Della tendenza a potere in genere esercitare influenza sugli altri uomini.*

§ 84. — Questa tendenza si avvicina moltissimo alla ragione tecnico-pratica, cioè alla massima della prudenza. — Perchè l'avere in proprio potere la volontà degli altri uomini allo scopo di dirigerli e determinarli secondo i proprii fini, equivale press'a poco ad avere in POSSESSO gli altri come semplice istrumento della propria volontà. Nessun miracolo che lo sforzo di avere un tal POTERE d'esercitare influenza sugli altri, diventi passione.

Questo potere implica quasi una triplice potenza in sè, quella degli ONORI, del DOMINIO e del DANARO, per mezzo della quale, quando l'uomo ne è in dominio, può esercitare su ogni altro uomo o l'una o l'altra di queste influenze, e asservirlo ai proprii fini. — Le tendenze a ciò, quando diventano passioni, si chiamano AMBIZIONE D'ONORI, CUPIDIGIA DI DOMINIO, AVIDITÀ DI RICCHEZZE. Certamente l'uomo diventa qui zimbello delle proprie tendenze, e fallisce nell'uso di tali mezzi per il suo fine supremo; ma noi qui parliamo, non della SAGGEZZA, la quale non ammette nessuna passione, bensì soltanto della PRUDENZA, con la quale si possono condurre i pazzi. Ma in genere le passioni, per quanto siano, come impulsi sensibili, violente, sono tuttavia per riguardo a ciò che

la ragione prescrive all'uomo, vere DEBOLEZZE. Quindi il potere dell'uomo abile di servirsi di esse per i proprii fini, può essere relativamente tanto minore, quanto maggiore è la passione, che domina gli altri.

L'AMBIZIONE D'ONORI è la debolezza dell'uomo, per la quale si può avere influenza sugli altri per mezzo della loro OPINIONE; la cupidigia di dominio è quella per la quale si può avere influenza su di essi per mezzo del loro TIMORE; e l'AVIDITÀ DI DANARO è quella per la quale si può avere influenza per mezzo del loro proprio INTERESSE. — In ogni caso c'è un senso di servilità, per il quale, quando uno se ne impadronisce, egli acquista il potere di far servire l'altro ai proprii fini. — Ma la coscienza di questo potere in sè e del possesso dei mezzi per soddisfare le proprie tendenze eccita la passione ancora di più che l'esercizio di essa.

a) *Ambizione.*

§ 85. — Essa non è AMORE DI ONORE, cioè di quell'ALTA STIMA che l'uomo può attendersi dagli altri per il suo valore interno (morale), bensì è lo sforzo verso GLI ONORI, in cui basta l'apparenza. Se si può lusingare l'orgoglio (che è la pretesa che gli altri stimino poco se stessi in paragone di noi: stoltezza che agisce contrariamente al proprio scopo), allora si ha con questa passione da stolto il dominio su di lui. Gli adulatori (*), che lasciano

(*) La parola *schmeichler* ha ben potuto da principio suonare *schmiegler*, per significare uno che si piega e si curva per condurre a suo capriccio chi si crede potente per mezzo del suo orgoglio. Allo stesso modo la parola *Heuchler* (propriamente, dovrebbe scriversi *Häuchler*) ha dovuto significare un ingannatore che con i numerosi *sospiri* intercalati nel suo dire recita la parte della *pia* devozione davanti a un uomo di chiesa molto potente.

sempre l'ultima parola al personaggio importante, nutrono questa passione che lo indebolisce, e sono i corruttori dei grandi e dei potenti, i quali si arrendono a questo fascino.

L'ORGOGLIO è una cupidigia d'onori mancata, perchè agisce contrariamente al proprio scopo, e non può esser considerato come un mezzo sensato di far servire ai proprii fini gli altri uomini (che esso allontana da sè); bensì l'orgoglioso è l'istrumento degli adulatori, ed è chiamato folle. Una volta un negoziante molto giudizioso e onesto mi chiese, perchè l'orgoglioso sia sempre anche servile (egli aveva fatta l'esperienza che colui il quale con la sua ricchezza si era imposto come una grande potenza commerciale, a una successiva rovina della propria fortuna non aveva nessuna difficoltà di strisciare). La mia risposta fu che, siccome l'orgoglioso pretende che gli altri DISPREZZINO se stessi in paragone con lui, ma siccome a nessun altro può venire un tal pensiero fuorchè solo a colui che si sente già pronto alla bassezza, così l'orgoglio è già un segno precursore, non fallace, della bassezza di simil gente.

b) *Ambizione di dominio.*

Questa passione è ingiusta in sè, e la sua espressione solleva tutto contro di sè. Essa nasce dal timore di esser dominato da altri, ed è quindi rivolta a procurarsi col tempo la superiorità su di essi: il che è poi un mezzo incerto e ingiusto per servirsene ai proprii fini, perchè da una parte provoca la resistenza ed è quindi IMPRUDENTE, per un altro è contrario alla LIBERTÀ dominata da leggi, a cui ognuno può pretendere, ed è quindi IN-

GIUSTO. — Per quel che riguarda l'arte di dominare INDIRETTAMENTE, come per es. quella della donna per mezzo dell'amore verso di sè che essa ispira nell'uomo, per asservirlo ai proprii fini, essa arte non è compresa sotto questo titolo, perchè non importa con sè nessuna violenza, ma sa dominare e incatenare i suoi soggetti con il proprio fascino. — Non che sia da desiderare che il sesso femminile si liberi della tendenza a dominare sugli uomini (dei quali esso è precisamente la controparte), ma esso per il suo scopo di dominio non si serve del MEDESIMO mezzo di cui si serve l'uomo, cioè non del privilegio della FORZA (che qui si sottintende nel termine *dominare*), ma di quello dell'ATTRATTIVA, che include in sè una tendenza dell'altra parte a lasciarsi dominare.

c) *Avidità di danaro.*

Danaro! è la parola d'ordine, e, se Pluto aiuta, dinanzi ad esso si aprono tutte le porte, che eran chiuse al meno ricco. L'invenzione di questo mezzo, che del resto non serve (o almeno non deve servire) ad altro fuori che allo scambio dei prodotti, epperò all'acquisto di ogni bene fisico, ha prodotto, principalmente da quando fu rappresentato per mezzo di metalli, una cupidigia, che infine implica una potenza fatta consistere, anche senza godimento, nel semplice possesso, anzi con rinuncia (mentale) a ogni uso: potenza, della quale si crede, che basti a sostituire la mancanza di ogni altra cosa. Questa passione del tutto insensata, quantunque non sempre moralmente riprovevole, è però nutrita solo in modo meccanico, e si attacca principalmente ai vecchi (come un compenso della loro impotenza), e ha fatto dare al danaro, in causa della sua grande influenza, il nome di

una POTENZA. Essa è tale che, quando s'è impadronita di noi, non ammette nessuna alterazione e, se la prima di queste tre passioni eccita l'ODIO, e la seconda la PAURA, questa terza suscita il DISPREZZO (*).

Della tendenza a illudersi considerata come passione.

§ 86. — Per ILLUSIONE, come motivo del desiderio, io intendo l'errore pratico interno di prendere il soggettivo per oggettivo nella motivazione della condotta. — La natura vuole ogni tanto più forti eccitamenti della potenza vitale, per rinfrescare l'attività dell'uomo, in modo che egli non esaurisca nel semplice GODIMENTO il senso della vita. A questo scopo essa, molto saggia e benefica, ha presentato all'uomo naturalmente pigro taluni oggetti della sua immaginazione come fini reali (la conquista dell'onore, della potenza, del danaro); i quali a lui, che di mala voglia intraprende un LAVORO, dànno abbastanza da LAVORARE, e, pur NULLA FACENDO, gli danno molto da FARE. In questo caso l'interesse, che egli prende, è un interesse della pura illusione, e la natura quindi giuoca realmente con l'uomo o lo adopera al suo fine, mentre l'uomo rimane nella convinzione (oggettiva) di essersi dato lui un proprio fine. — Queste tendenze illusorie, appunto perchè la fantasia ne è la creatrice, sono atte a diventare al massimo grado PASSIONALI,

(*) Qui si deve intendere il disprezzo in senso morale, perchè nel senso civile, quando accade che, come dice Pope, « il diavolo cada in grembo all'usuraio in una pioggia d'oro del cinquanta per cento, e si impadronisca della sua anima », la gran massa degli uomini sta in AMMIRAZIONE davanti all'uomo, che ha dimostrata così grande sapienza negli affari.

principalmente quando esse si svolgono in una GARA fra gli uomini.

I giuochi fanciulleschi della palla, del cerchio, della corsa, del soldato, quelli successivi degli scacchi e delle carte (nel primo dei quali lo scopo sta nella semplice superiorità dell'ingegno, nel secondo anche nel guadagno), e finalmente quelli del cittadino, che cerca la sua fortuna nei giuochi delle carte o dei dadi, sono tutti insieme inconsapevolmente suggeriti dalla più saggia natura come mezzi per cimentare le proprie forze nella gara con altre, propriamente perchè la forza vitale si preservi in genere dall'infiacchimento e venga tenuta desta. Due giuocatori credono di giocare fra di loro: in realtà invece la natura giuoca con ambedue; e la ragione se ne può convincere, quando si rifletta come difficilmente i mezzi scelti si adattano allo scopo. — Ma lo stato di piacere durante questo eccitamento, poichè esso si intreccia con le idee (per quanto male espresse) della illusione, è, appunto per ciò, la causa della tendenza alla passione violenta e durevole (*). Le tendenze illusorie rendono superstizioso l'uomo debole, e debole il superstizioso, cioè incline ad attendersi da circostanze, che non possono essere CAUSE NATURALI (cose da temere o da sperare) effetti tuttavia importanti. Cacciatori, pescatori, giocatori (principalmente di lotterie) sono superstiziosi, e l'illusione che conduce all'ERRORE di prendere il soggettivo per oggettivo la voce del senso interno per conoscenza della cosa, rende anche comprensibile la tendenza alla superstizione.

(*) Un tale che in Amburgo aveva giuocato un bel patrimonio, impiegava poi il suo tempo a guardar gli altri a giuocare. Gli fu chiesto un giorno come ne avesse l'animo, quando pensava alla sostanza ch'egli aveva una volta posseduta. Ed egli rispose: « Se io ancora l'avessi, non saprei tuttavia spenderla in modo più piacevole ».

Del sommo bene fisico.

§ 87. — Il maggior piacere sensibile, che non porta seco nessuna mescolanza di disgusto, è, in condizioni normali, il RIPOSO DOPO IL LAVORO. — La tendenza al riposo senza un precedente lavoro è in tali condizioni PIGRIZIA. — Pure una certa lentezza nel ritornare alle proprie OCCUPAZIONI, e il dolce *far niente* per riprendere le proprie forze non è ancora pigrizia; perchè si può essere (anche nel giuoco) occupati in modo piacevole e tuttavia anche utile, e anche il mutamento di lavoro è, secondo la sua specifica natura, di vario sollievo; mentre il ritornare a un lavoro difficile lasciato incompiuto richiede una decisione d'una certa forza.

Dei tre vizi: la PIGRIZIA, la VILTÀ e la FALSITÀ, il primo sembra essere il più spregevole. Ma in questo giudizio si può di spesso esser molto ingiusti con l'uomo. Infatti la natura ha saggiamente ispirato in taluni uomini la ripugnanza per un lungo lavoro come un istinto salutare tanto per essi come per altri, perchè tali individui non sopportano senza esaurimento un lungo o ripetuto impiego delle proprie forze, e hanno bisogno invece di certe pause per la ripresa. Non è quindi senza ragione che DEMETRIO (44 bis) ha potuto erigere un altare anche a questa strega (la pigrizia), perchè, se la pigrizia non fosse entrata in mezzo, la malvagità INFATICABILE avrebbe prodotto nel mondo ancor più male di quel che ora non sia. Così, se la VILTÀ non avesse avuto pietà degli uomini, la sete di sangue avrebbe ben presto sterminato il genere umano, e se non ci fosse la FALSITÀ (per esempio tra molti malvagi che si uniscono in una congiura (come in un reggimento) ve ne sarà sempre uno che tradirà) gli Stati sarebbero tutti rovinati dalla innata malvagità degli uomini.

I più forti impulsi della natura, che tengono il posto della ragione, la quale invisibilmente cura il genere umano per mezzo di una più alta ragione (quella del reggitore del mondo), e che provvedono in genere al miglior bene fisico, senza che l'intelligenza umana vi abbia a intervenire, sono l'AMORE PER LA VITA e l'AMORE SESSUALE: il primo rivolto a conservare l'individuo, il secondo a conservare la specie, perchè con la unione dei sessi viene CONTINUAMENTE conservata la vita della nostra stirpe ragionevole, sebbene questa lavori di proposito (con le guerre) alla propria distruzione; il che tuttavia non impedisce alle creature ragionevoli, crescenti sempre più in cultura, anche in mezzo alle guerre, di rappresentare come certa prospettiva al genere umano per i secoli futuri uno stato di felicità, che non tornerà più indietro.

Del sommo bene fisico-morale.

§ 88. — Le due specie di bene, il FISICO e il MORALE, non possono essere MESCOLATE insieme, perchè allora esse si neutralizzerebbero e non conseguirebbero affatto lo scopo della vera felicità; invece la lotta reciproca della tendenza al BENESSERE e della VIRTÙ, la limitazione del principio del benessere per mezzo del principio della virtù, costituiscono il fine totale dell'uomo bene educato per la sua parte sensibile e per la parte morale. Egli però, siccome difficilmente sa nella pratica evitare la mescolanza dei due principii, ha bisogno di servirsi di alcuni mezzi reattivi (*reagentia*), per sapere quali sono gli elementi e la loro proporzione nel composto, per cui si può produrre il godimento di una FELICITÀ MORALE.

Il modo di concepire la conciliazione del benessere con la virtù nella VITA SOCIALE è l'UMANITÀ. Non si tratta

qui del grado del benessere, poichè uno crede di averne bisogno di più, un altro di meno, ma soltanto della specie del rapporto, secondo il quale deve la tendenza al benessere esser limitata dalla legge della virtù.

La socievolezza è pure una virtù, ma la TENDENZA SOCIALE diventa di spesso passione. Se infatti il godimento sociale si esalta vanamente con la dissipazione, allora questa falsa socievolezza cessa di essere virtù, ed è una vita gaudente, che reca offesa all'umanità.

***

La musica, la danza, il giuoco costituiscono una società senza parola (poichè le poche parole che sono necessarie al giuoco non determinano nessuna conversazione, la quale richiede una mutua partecipazione di pensieri). Il giuoco che, come si pretende, deve servire soltanto a riempire il vuoto della conversazione dopo la tavola, è però di solito la cosa principale. È un mezzo di guadagno, per cui i sentimenti vengono fortemente eccitati, e in cui domina una certa convenzione fra gli egoismi individuali di spogliarsi reciprocamente con la massima cortesia, e dove, fin quando il giuoco dura, vien posto a principio fondamentale un perfetto egoismo, che nessuno smentisce. Da una tale relazione, pur con tutta la civiltà che essa può produrre con le sue belle maniere, difficilmente può la conciliazione del benessere sociale con la virtù, e quindi la vera umanità, ripromettersi un reale incremento.

La specie di benessere, che sembra meglio accordarsi con l'umanità, è UN BUON PRANZO IN BUONA (e, se è possibile, anche varia) COMPAGNIA, della quale Chesterfield

dice, che non deve essere al di sotto del numero delle Grazie nè al di sopra di quello delle Muse (*).

Se io suppongo (**) un banchetto soltanto di uomini di buon gusto (esteticamente riuniti), che cioè si propongano non solo di pranzare in comune, ma (in quanto il loro numero non sia molto superiore a quello delle Grazie) di godere reciprocamente della loro compagnia, allora questa piccola società di commensali deve avere di mira non tanto la soddisfazione corporea — che ognuno può procurarsi anche da sè solo, — quanto il piacere sociale, a cui quella deve apparire soltanto come veicolo. Allora quel numero è sufficiente appunto per non lasciar languire la conversazione, o anche per lasciar dividere la compagnia in tante piccole conversazioni col vicino di tavola. In questo caso non c'è propriamente il gusto del conversare, il quale deve sempre recar seco la possibilità che uno parli con tutti gli altri (e non soltanto col suo vicino); invece i cosiddetti trattamenti festivi (orgie sontuose) sono del tutto senza gusto. Si comprende da sè che in tutte le compagnie conviviali, anche in quelle da albergo, ciò che vien detto pubblicamente da qualche indiscreto commensale in danno di un assente, non può

(*) Dieci a tavola, perchè il padrone di casa, che riceve gli ospiti, non si conta.

(**) In un banchetto, nel quale la presenza di signore limita la libertà degli uomini alla stretta convenienza, un silenzio che talvolta si produce d'improvviso è un caso fastidioso che può durare a lungo, nel quale nessuno si rischia di apportare qualcosa di nuovo per proseguire convenientemente la conversazione, perchè non si deve prender le mosse dal bello o dal brutto tempo, ma dalle novità del giorno, le quali d'altra parte devono essere interessanti. Una sola persona, specialmente quando essa è la padrona di casa, può di spesso prevenire questo impaccio e mantenere la conversazione in un andamento continuo, in modo che essa, come in un concerto, conchiuda con una soddisfazione generale, e appunto per ciò tanto meglio rifiorisca: come accade nel Convito di Platone, del quale l'ospite diceva: i tuoi banchetti non piacciono soltanto quando si godono, ma anche quando si ricordano.

tuttavia essere adoperato al di fuori di tale società ed essere riportato. Perchè ogni simposio, anche senza una particolare convenzione, ha una certa santità e importa il dovere del silenzio per rispetto a ciò che potrebbe dopo il banchetto recar nocumento a qualcuno dei commensali, chè senza questa fiducia verrebbe a mancare il piacere della compagnia così confacente al perfezionamento morale, e la compagnia stessa sarebbe annullata. — Pertanto, quando io in una conversazione PER MODO DI DIRE pubblica (poichè propriamente una comitiva di banchettanti, per quanto grande, rimane sempre una società privata, e solo la società civile è, idealmente parlando, pubblica) sentissi parlar male del mio miglior amico, lo difenderei, e in ogni caso con mio proprio pericolo mi interesserei di lui per la durezza e amarezza dell'espressione, e non vorrei poi essere strumento della diffusione delle male parole, e riportarle a colui, al quale esse si riferiscono. — Non è soltanto un GUSTO sociale quello che deve guidare la conversazione, ma sono anche principii fondamentali, che devon servire di condizione limitatrice della libertà nella aperta manifestazione del proprio pensiero in rapporto con gli altri.

Nella confidenza reciproca fra uomini che siedono a una medesima mensa, c'è qualche cosa di analogo ad antiche costumanze, come per es. degli Arabi, presso i quali il forestiero, appena gli si fosse potuto offrire un piacere (un bicchiere d'acqua)nella tenda, poteva calcolare sulla propria sicurezza; oppure come nel caso della zarina russa, la quale, quando ha ricevuto e gradito SALE e BRODO dai deputati venuti da Mosca a incontrarla, si può ritener sicura contro ogni minaccia in forza del diritto di ospitalità. — Il trovarsi insieme a una mensa si può considerare come la forma di un tale contratto di assicurazione.

Il mangiar da solo (*solipsismus convictorii*) non è salutare per un FILOSOFO (*); non vi è ristoro, ma (specialmente quando la tavola diventi una GOZZOVIGLIA solitaria) esaurimento; è un lavoro che logora, non un giuoco di pensieri che ravviva. Il GAUDENTE, che durante la mensa solitaria si strugge di pensieri in se stesso, perde a poco a poco la vivacità, che egli invece acquista, quando un compagno gli offre con le sue varie trovate nuova materia di vita, che egli stesso non avrebbe saputo trovare.

A una tavola imbandita, dove la quantità delle portate mira soltanto a intrattenere a lungo gli ospiti (*coenam ducere*), la conversazione passa di solito per tre gradi: 1) RACCONTARE, 2) RAGIONARE, 3) SCHERZARE. — *A*) Si raccontano le novità del giorno, prima quelle di casa, poi quelle di fuori riportate da lettere e da giornali. — *B*) Se questo primo appetito è soddisfatto, allora la società diventa più vivace; infatti, siccome difficilmente si può evitare la diversità di giudizio sopra un medesimo oggetto portato dinanzi, e siccome nessuno ha del proprio parere una bassa opinione, così sorge una gara che eccita

---

(*) Infatti il FILOSOFO deve continuamente ruminare dentro di sè i suoi pensieri, per trovare, con molteplici tentativi, a quali principii egli deve sistematicamente collegarli, e le idee, non essendo intuizioni, gli ondeggiano quasi nell'aria davanti. Lo storico o il matematico invece può fissare i proprii pensieri e così, con la penna in mano, ordinarli empiricamente secondo le regole generali della ragione, ma sempre come fatti, e per tal modo, siccome il lavoro precedente è in certi punti finito, egli può il giorno successivo riprendere l'opera al punto a cui l'aveva lasciata. — Quanto al FILOSOFO, non lo si può affatto considerare come un LAVORATORE nella costruzione di edifici scientifici, cioè come uno scienziato, ma come un RICERCATORE DI SAPIENZA. Esso è la semplice idea di una persona che si pone per oggetto pratico e (al medesimo scopo) teoretico il termine finale di tutto il sapere; e quindi questo nome non lo si può usare al plurale, ma soltanto al singolare (il filosofo pensa così o così), perchè esso indica soltanto un'idea, e parlare di FILOSOFI significherebbe indicare una pluralità di ciò che è un'assoluta unità.

il gusto del mangiare e del bere, e che ferve a seconda del grado di vivacità della disputa e della partecipazione ad essa da parte dei commensali. — *C*) Ma siccome il ragionare è sempre una specie di lavoro e di tensione di forze, e questo diventa infine gravoso in mezzo a un godimento discretamente vivo, così la conversazione degenera naturalmente in un semplice giuoco di spirito, in parte anche per piacere alla signora presente, sulla quale i piccoli maliziosi frizzi, non però pungenti per il suo sesso, fanno l'effetto di metterne in bella luce lo spirito, e così il pranzo finisce nel riso, che, quando è sonoro e sereno, è indicato dalla natura, per il movimento del diaframma e dei visceri, come massimamente adatto allo stomaco per la digestione e per il benessere fisico; mentre i commensali, quanti ve ne sono!, s'immaginano di vedere in ciò come scopo della natura la cultura dello spirito. — Una musica al banchetto festivo di grandi signori è la cosa più priva di buon gusto, che la ghiottoneria abbia mai potuto immaginare.

Le regole di un convito di buon gusto, atto ad animare la società, sono: *a*) scelta di una materia di conversazione, che interessi tutti e dia sempre occasione a ciascuno di aggiungere qualche cosa di conveniente; *b*) nessun silenzio mortale, ma soltanto lasciare momentanee pause; *c*) non variare senza necessità il soggetto, e non saltare da una materia a un'altra. Alla fine del pranzo, come alla fine di un dramma (anche tutta la vita passata dall'uomo ragionevole è di tal natura), l'animo si trattiene inevitabilmente nel rievocare i diversi momenti della conversazione; e quand'esso non può trovare alcun filo di collegamento, vi si perde, e non progredisce nel proprio miglioramento, ma s'accorge a malincuore di essere andato indietro. — Un oggetto, che sia piacevole, deve

essere quasi esaurito, prima di passare a un altro, e quando la conversazione illanguidisce, si deve cercar di introdurre inavvertitamente nel giuoco di essa qualcosa di affine all'argomento di prima: così una sola persona può in una società, senz'essere avvertita nè invidiata, tener la guida della conversazione. *d*) Non lasciar sorgere nè continuare alcun PUNTIGLIO nè per parte propria nè per parte di altri; piuttosto, siccome questa conversazione non deve essere un lavoro, ma solo un giuoco, si deve correggere quella tendenza seria con uno scherzo opportunamente adoperato. *e*) Nel contrasto serio, che tuttavia non si può evitare, conservare accuratamente su di sè e sul proprio sentimento tale disciplina, che sempre risplenda il mutuo rispetto e la mutua benevolenza, al che giova più il TONO (il quale non deve essere presuntuoso o arrogante) che il contenuto della conversazione, affinchè nessuno degli ospiti IRRITATO con altri passi dalla socievolezza nella familiarità.

Per quanto queste regole dell'umanità civile possano sembrare insignificanti, principalmente quando le si paragonino con le pure leggi morali, pure tutto quello che promuove la socievolezza, quand'anche consista soltanto in massime o maniere garbate, è sempre un abito che s'addice bene alla virtù, e che le si può raccomandare anche nel modo più serio. — Il PURISMO DEL CINICO e la MORTIFICAZIONE DELLA CARNE DELL'ANACORETA senza il benessere della convivenza sociale sono forme degenerate della virtù e non amminissibili da essa; e, private delle grazie, non possono pretendere all'umanità.

PARTE SECONDA

La caratteristica antropologica.

Della maniera di conoscere dall'esterno l'interno dell'uomo.

LIBRO PRIMO

DIVISIONE.

a) Il carattere della persona; b) Il carattere del sesso; c) Il carattere del popolo; 4) Il carattere della specie.

a) *Il carattere della persona.*

Dal punto di vista prammatico la dottrina generale dei segni (*semeiotica universalis*), in quanto è NATURALE (non civile), si serve della parola CARATTERE in doppio senso, poichè per un lato si dice: un certo uomo ha QUESTO o quel carattere (fisico), per un altro: egli ha in genere UN carattere (quello morale), il quale può essere uno solo, o non essere affatto. Il primo è il segno distintivo dell'uomo come essere sensibile o di natura; il secondo è il segno dell'uomo come essere razionale, provvisto di libertà. L'uomo di principii, del quale si sa con certezza che cosa ci si può attendere, non tanto dal suo istinto quanto dalla sua volontà, ha un carattere. — Quindi si può nella caratteristica, senza cadere in una tautologia, distinguere, per riguardo al potere appetitivo (al pratico), ciò che vi è di CARATTERISTICO nel *a*) NATURALE o disposizione di natura, *b*) TEMPERAMENTO o modo di sentire, *c*) CARATTERE in senso assoluto o modo di pensare. — Le due prime disposizioni indicano quello che si può fare dell'uomo; la seconda quello che l'uomo (morale) è capace di fare di se stesso.

I. — Del naturale.

Quando si dice che l'uomo ha un ANIMO buono, s'intende che egli non è ostinato, ma conciliante, che ha bensì degli impeti, ma che facilmente si mitiga e non serba rancori (è buono in senso negativo). — Invece per poter dire di lui che è di buon CUORE, sebbene questo appartenga anche al suo modo di sentire, si deve già dire di più. Si tratta di un impulso al bene pratico, quantunque non sia esercitato secondo principii; dimodochè l'uomo buono e l'uomo di buon cuore sono ambedue persone, delle quali un furbacchione può fare quel che vuole. — Il naturale, dunque, si riferisce di più (soggettivamente) al SENTIMENTO di piacere o di dolore che un uomo può provare di fronte a un altro (avendo in ciò qualcosa di caratteristico), che non (oggettivamente) al POTERE APPETITIVO, per il quale la vita si manifesta non solo INTERNAMENTE, nel sentimento, ma anche ESTERNAMENTE, nell'attività, quantunque soltanto secondo gli impulsi della sensibilità. In questo rapporto consiste il TEMPERAMENTO, il quale deve essere ancora distinto dalla disposizione abituale (contratta per abitudine), perchè fondamento di questa non è una qualità naturale, ma soltanto una causa occasionale.

II. — Del temperamento.

FISIOLOGICAMENTE considerato, il temperamento è cocostituito dalla COSTITUZIONE FISICA (struttura forte o debole) e dalla COMPLESSIONE (dal fluido, che nel corpo è messo regolarmente in moto dalla forza vitale: nel che si comprende il calore o il freddo che si produce nella elaborazione di tali umori).

Psicologicamente considerato, cioè come temperamento dell'anima (del potere affettivo e appetitivo), questa espressione, derivata dalla proprietà del sangue, si riferisce alla analogia del giuoco dei sentimenti e dei desiderii con le cause fisiche motrici (fra cui principale è il sangue).

Di qui nasce che i temperamenti, che noi attribuiamo soltanto all'anima, pure possono avere anche il corpo dell'uomo come causa concomitante; — inoltre che essi in primo luogo ammettono una divisione in temperamenti del sentimento e dell'attività, e che in secondo luogo ognuno di essi può collegarsi con l'intensificazione (*intensio*) o l'abbassamento (*remissio*) della forza vitale; onde solo quattro specie di temperamento (come nelle quattro figure del sillogismo determinate dal termine medio) ci possono essere: il sanguigno, il melanconico, il collerico, il flemmatico. Nella qual distinzione possono esser conservate le forme antiche, le quali però acquistano un significato più adatto allo spirito di questa dottrina dei temperamenti.

L'espressione della proprietà del sangue non serve a indicare la causa dei fenomeni della vita sensibile dell'uomo — ciò varrebbe nella patologia umorale o nella nervosa (45) —, ma essa serve soltanto a dare una classificazione in base agli effetti osservati, perchè non si tratta di sapere quale sia la miscela chimica del sangue che giustifica la denominazione di una certa specie di temperamento, ma quali sentimenti e tendenze si raccolgano nell'osservazione dell'uomo per potergli adattare il nome di una classe particolare.

La suddetta divisione della dottrina dei temperamenti può dunque essere: in temperamenti del sentimento e temperamenti dell'attività, ciascuna delle quali divi-

14 Kant. *Antrop. prammatica.*

sioni può suddividersi in due specie; onde si hanno in tutto quattro temperamenti. — Ai temperamenti del SENTIMENTO io ascrivo il SANGUIGNO, *A*, e il suo opposto, il MELANCONICO, *B*. — Il primo ha la proprietà che il sentimento viene mosso in modo rapido e forte, ma non profondo (non è durevole); invece nel secondo il sentimento è meno vivo, ma si approfondisce di più. In ciò appunto, e non nella tendenza alla gioia o alla tristezza, si deve riporre la differenza dei temperamenti sentimentali. Infatti la leggerezza sentimentale del sanguigno dispone alla letizia, invece la profondità, che s'indugia sopra un sentimento, toglie alla gioia la sua facile mutabilità, senza per questo produrre tristezza. — Ma siccome ogni mutazione, che si ha in proprio potere, avviva e rafforza in genere il sentimento, così colui che fa poco caso di quel che gli accade, se non è più saggio, certo è più felice di colui che s'attacca a sensazioni che irrigidiscono la sua forza vitale.

I. — Temperamenti di sentimento.

a) *Il temperamento sanguigno (del buon sangue).*

Il sanguigno si riconosce ai seguenti caratteri. Egli è senza pensieri e pieno di speranze; a ogni cosa dà sul momento una grande importanza, e poi non ci pensa più. Promette sull'onore, ma non mantiene la parola, perchè egli non ha prima pensato abbastanza se è anche capace di mantenere. Egli è ben disposto ad aiutare gli altri, ma è anche un cattivo debitore e chiede sempre rinvii. È un buon compagnone, scherzoso, gioviale, volontieri non dà grande importanza alle cose (viva la bagatella!), e ha per amici tutti gli uomini. Di solito non è cattivo, ma è un peccatore difficile a convertirsi, perchè si pente

bensì molto, ma dimentica presto il suo PENTIMENTO (il quale non diventa mai RAMMARICO). Si affatica negli affari, ma tuttavia è sempre occupato di ciò che è puro gioco, perchè questo porta seco mutabilità, e la fermezza non è suo affare.

b) *Il temperamento melanconico (del cattivo sangue).*

Chi è INCLINATO ALLA MELANCONIA (non il melanconico; poichè ciò significa uno stato, non una tendenza ad esso) dà a tutte le cose che gli accadono una grande importanza, trova sempre cause di preoccupazione, e rivolge la sua attenzione principalmente alle difficoltà, come per contrario il sanguigno incomincia dalle speranze di successo: onde l'uno è tanto profondo quanto l'altro è superficiale. Egli promette difficilmente, perchè per lui il tener la parola è caro, ma dubita di poterlo fare. Questo invero non accade in lui per cause morali (perchè qui si tratta di impulsi SENSIBILI), ma perchè il contrario gli dà fastidio, ed egli se ne preoccupa essendo diffidente ed esitante, onde è incapace di giovialità. — Del resto questa tendenza, quando è abituale, è contraria a quella della filantropia, la quale invece è piuttosto, almeno per rispetto al suo impulso, una eredità del sanguigno, poichè colui che deve privar SE STESSO di gioia, difficilmente la desidererà per altri.

II. — Temperamenti di attività.

c) *Il temperamento collerico (del sangue caldo).*

Di questo si dice: è DI FUOCO, brucia facilmente come un fuoco di paglia, ma si lascia presto calmare dall'accondiscendenza agli altri, allora si irrita senza odiare, e ama

tanto più colui che si è a lui prontamente arreso. La sua attività è PRONTA, ma non durevole. — È laborioso, ma si adatta mal volentieri alle occupazioni, appunto perchè non è resistente, epperò fa volontieri la parte di chi comanda, non di chi eseguisce. La sua passione dominante è quindi l'onore; egli si occupa volontieri di cose pubbliche, e vuol essere altamente lodato. Egli ama quindi l'APPARENZA e la pompa delle FORMALITÀ; prende volontieri a proteggere, ed è all'aspetto generoso, non però per amore, bensì per orgoglio; perchè egli ama SE stesso più degli altri. — Ci tiene all'ordine, e sembra quindi più saggio di quel che è. Ama il danaro per non essere spilorcio; è cortese, ma cerimonioso, rigido e affettato in società, e ha volontieri un qualche adulatore, che è il bersaglio del suo spirito; soffre di più per le opposizioni degli altri alle sue ORGOGLIOSE pretese che non l'avaro per le sue CUPIDE brame, perchè un motto caustico può far svanire del tutto l'aureola della sua importanza, mentre l'avaro è sempre indennizzato del guadagno. — In una parola, il temperamento collerico è di tutti il meno felice, perchè più di tutti desta la reazione contro di sè.

d) *Il temperamento flemmatico (del sangue freddo)*.

FLEMMA significa POVERTÀ DI SENTIMENTO, non inerzia (mancanza di vita), e quindi non si può chiamar flemmatico e sotto questo titolo porre nella classe degli oziosi colui che ha molta flemma.

La flemma, come DEBOLEZZA, è una tendenza alla inattività, cioè a non lasciarsi muovere neppure da forti impulsi alle occupazioni. La insensibilità è quindi volontaria incapacità di essere utile, e le tendenze sono allora rivolte soltanto al mangiare e al dormire.

Invece la flemma, come FORZA, è la proprietà di non muoversi leggermente o PRONTAMENTE, ma, se anche adagio, pure CON COSTANZA. Chi ha nella propria costituzione una buona dose di flemma, si riscalda lentamente, ma mantiene a lungo il calore. Non va facilmente in furia, ma pensa prima se debba adirarsi; mentre d'altra parte il collerico potrebbe irritarsi di non poter tirare l'uomo fermo fuori del suo sangue freddo.

L'uomo di sangue freddo provvisto da natura di una comune dose di ragione e insieme di flemma, pur senza essere brillante, non ha però nulla da rimproverarsi, se si muove secondo principii e non per istinto. Il suo felice temperamento tiene il posto della saggezza, e nella vita comune lo si chiama di spesso il filosofo. Per questo egli è superiore agli altri senza ferire la loro vanità. Di spesso lo si chiama anche FURBO, perchè tutti i proiettili adoperati contro di lui rimbalzano come contro un sacco di lana. Egli è un marito possibile, e sa procurarsi il dominio della moglie e dei servitori, mentre sembra inchinarsi alla volontà di tutti, perchè con il suo volere inflessibile, ma meditato, sa metter d'accordo quello degli altri con il proprio: allo stesso modo taluni corpi di piccola massa e di grande velocità urtano e penetrano, laddove corpi di poca velocità e di maggiore massa trascinano con sè l'ostacolo, senza spezzarlo.

Se un temperamento deve associarsi a un altro, — come comunemente si crede —, per es.:

A il t. sanguigno	*B* il melanconico
| *C* il collerico	| *D* il flemmatico,

allora essi o si CONTRAPPONGONO o si NEUTRALIZZANO. Il primo caso accade quando in un medesimo soggetto

il sanguigno vien pensato come unito col melanconico, e il collerico col flemmatico, poichè essi (A e B, C e D) stanno fra di loro in opposizione. Il secondo caso, cioè la neutralizzazione, si avrebbe nella **miscela** (quasi chimica) del sanguigno col collerico e del melanconico col flemmatico (A e C, B e D). Infatti la letizia serena non può esser pensata nel medesimo atto come fusa con la collera repellente, e allo stesso modo il tormento di chi si rode dentro di sè non può pensarsi con la calma soddisfatta dello spirito che basta a se stesso. — Che se poi uno di questi stati si muta nel medesimo soggetto con l'altro, allora si ha il semplice capriccio, e non un temperamento determinato.

Così non vi sono temperamenti **composti**, come per esempio un sanguigno-collerico (che vorrebbero avere tutti i fanfaroni, in quanto essi presumono di essere garbati, ma ad un tempo anche arroganti signori), ma sono in tutto soltanto quattro, e ciascun d'essi è semplice, e non si sa, che cosa si debba fare di un uomo, che abbia un temperamento misto.

Letizia e leggerezza, profondità di sentimento e delirio, orgoglio e protervia, finalmente freddezza e povertà di sentimento si distinguono solo come effetti del temperamento in rapporto alle loro cause (*).

(*) Quale influenza abbia la diversità del temperamento sugli uffici pubblici, o viceversa questi su quello (in forza dell'effetto, che l'esercizio abituale ha sul temperamento), si è voluto determinare, in parte fondandosi sull'esperienza, in parte anche con l'aiuto di pretese cause occasionali. Così per es. si dice che in religione

il collerico è *ortodosso*,
il sanguigno *libero pensatore*,
il melanconico *superstizioso*,
il flemmatico *indifferente*.

Ma questi sono giudizi arrischiati, che per la caratteristica in tanto valgono, in quanto uno spirito volgare li accetta (*valent, quantum possunt*).

III. — Del carattere come modo di pensare.

Poter dire di un uomo « egli ha un CARATTERE » significa non solo aver DETTO molto di lui, ma anche averlo CELEBRATO, poichè il carattere è una rarità, che desta verso di lui rispetto e ammirazione.

Se con questo termine si intende in genere ciò che ci si può sicuramente attendere da lui, o sia in bene o sia in male, allora si suole aggiungere: egli ha QUESTO O QUEL carattere, e allora l'espressione indica il MODO DI SENTIRE. — Ma avere in modo assoluto un carattere significa avere quella proprietà del volere, secondo la quale il soggetto si determina da sè in base a certi principii pratici, che egli si è prescritto in modo inalterabile con la sua propria ragione. Se anche tali principii possano essere talvolta falsi e manchevoli, tuttavia il lato formale del volere in genere, di agire secondo principii fissi (e non come una mosca, che salta or di qua or di là) ha in sè qualcosa di pregevole e di ammirevole: ed è allora anche una RARITÀ.

Con ciò ci riferiamo, non a quello che la natura fa dell'uomo, ma a quello che l'uomo fa DI SE STESSO; il primo appartiene al temperamento (in cui il soggetto è per gran parte passivo), e solo il secondo fa conoscere che il soggetto ha un carattere.

Tutte le altre proprietà buone e utili di lui hanno un PREZZO, per cui possono scambiarsi con le altre cose che producono uguale utilità: il talento ha un PREZZO DI VENDITA, perchè il sovrano o il padrone può servirsi di un tal uomo in ogni maniera; — il temperamento ha un PREZZO D'AFFEZIONE, poichè ci si può intrattenere con

esso, e chi lo possiede è un buon compagno; — ma il carattere ha un VALORE interno, ed è superiore a ogni prezzo (*).

Delle proprietà che derivano dal fatto d'avere o non avere un carattere.

1) L'IMITATORE (in fatto di moralità) è senza carattere, perchè questo consiste appunto nella originalità nel modo di pensare, e trae da una fonte in se stesso aperta la propria condotta. Ma non per questo l'uomo di ragione deve essere uno STRAMBO; egli anzi non lo sarà mai, perchè egli poggia su principii che valgono per tutti. L'imitatore è la SCIMMIA dell'uomo di carattere. La bontà d'animo per temperamento è un dipinto all'acquerello e non un tratto di carattere; il carattere poi messo in caricatura è un cattivo scherzo a danno dell'uomo di vero carattere, perchè questi non collabora al male, che è diventato pubblico uso (cioè moda), e così è rappresentato come un originale.

(*) Un marinaio assisteva un giorno alla discussione di alcuni dotti intorno al grado loro spettante secondo le rispettive facoltà. Egli decise la questione a suo modo, cioè secondo quello che gli avrebbe reso la vendita sul mercato d'Algeri di un uomo che egli avesse catturato. Nessuno può servirsi in tal caso di un teologo o di un giurista; invece il medico esercita una professione e può valere per danaro sonante. — Il re Giacomo I d'Inghilterra fu un giorno pregato dalla sua nutrice di creare *gentleman* il figlio di lei; e Giacomo rispose: « Non lo posso; io posso farlo conte, ma *gentleman* (persona di maniere distinte) deve farsi da sè ». — Diogene il Cinico un giorno (così racconta una certa storia) fu in un viaggio di mare catturato all'isola di Creta ed esposto sul mercato in una pubblica vendita di schiavi. « Che cosa sai fare? » gli chiese il mediatore, che lo aveva posto in luogo eminente. « Io so *governare*, rispose il filosofo, e tu cercami un compratore che abbia bisogno di un *governante* ». Il mercante, riflettendo su questa rara pretesa, conchiuse l'affare, poichè diede suo figlio in educazione al filosofo affinchè ne facesse quel che voleva; egli poi commerciò per alcuni anni in Asia, e al ritorno trovò suo figlio, prima discolo, tramutato in un uomo avveduto, di buoni costumi, virtuoso (46). — Così a un di presso si può graduare il valore degli uomini.

2) La malvagità, come disposizione del temperamento, è meno cattiva di quel che sia la bontà d'animo del temperamento senza carattere; perchè con questo si può superare quella. — Anche un uomo di carattere cattivo (come Silla), quantunque desti ribrezzo con la violenza delle sue ostinate massime, è tuttavia oggetto di ammirazione, come è la FORZA D'ANIMO in genere paragonata con la BONTÀ D'ANIMO, le quali ambedue devono certamente trovarsi unificate nel soggetto per produrre quello che è più ideale che reale, cioè la GRANDEZZA D'ANIMO.

3) La fermezza inflessibile in una decisione presa (come per es. in Carlo XII) è bensì una disposizione naturale molto favorevole al carattere, ma non è ancora in genere un determinato carattere. Poichè per questo si richiedono massime, che derivano dalla ragione e da principii pratici-morali. Quindi non si può dire: la malvagità di quest'uomo è una proprietà del suo carattere, perchè allora sarebbe una malvagità satanica: l'uomo non APPROVA mai il male in sè, e quindi non vi è propriamente una malvagità di principio, ma solo per oblio dei principii.

***

Si fa dunque bene a presentare in forma negativa i principii fondamentali, che riguardano il carattere. Essi sono:

a) Non dire di proposito il falso; e quindi parlare cautamente in modo da non attirare su di sè l'accusa della contraddizione.

b) Non dissimulare, cioè sembrare amico davanti, ed essere invece nemico dietro le spalle.

c) Non rompere le promesse (lecite); al che si aggiunge: onorare anche la MEMORIA di un'amicizia, che

ora è rotta, e non abusare poi della primitiva confidenza ed espansione dell'amico.

d) Non lasciarsi andare a relazioni di confidenza con uomini malvagi, e, memori del motto *noscitur ex socio*, limitare la relazione agli affari.

e) Non badare alle voci che provengono dal giudizio superficiale e cattivo degli altri; sarebbe già debolezza fare il contrario. Anche il timore di andar contro alla moda, che è una cosa leggera e mutevole, deve esser moderato e, se essa è riuscita a conquistare una certa influenza, almeno non estendere il suo precetto nel campo morale.

L'uomo che ha coscienza di avere un carattere nel suo modo di pensare, non lo ha dalla natura, ma deve sempre esserselo CONQUISTATO lui. Si può però anche ammettere che la formazione del carattere, similmente a una specie di nuova nascita, a una certa solennità di giuramento, che l'uomo fa a se stesso, renda per lui indimenticabile, come un'epoca nuova, il giuramento e il giorno in cui questa mutazione accadde in lui. — Educazione, esempi, insegnamento non possono in genere produrre A POCO A POCO una tale fermezza e saldezza di principii, ma queste possono prodursi solo per mezzo come di una esplosione, che ad un tratto succede al disgusto per la mobile situazione dell'istinto. Forse son pochi quelli che hanno tentata questa rivoluzione prima dei trent'anni, e ancor meno quelli che l'hanno stabilmente compiuta prima dei quaranta. — È un tentativo vano quello di voler diventare migliori a poco a poco; perchè un'impressione svanisce mentre si lavora a un'altra; invece la fondazione di un carattere risiede in genere nella unità assoluta del principio interno della condotta. — Anche si dice, che i POETI non hanno carattere, che, per es., sono

capaci di offendere i loro migliori amici piuttosto che rinunciare a un motto di spirito; oppure si dice che il carattere non si può trovare nei cortigiani, i quali devono adattare a tutte le forme, e che nei preti, i quali adorano il Signore del cielo ma non sono alieni dal far la corte ai signori della terra, è difficile trovare la fermezza del carattere; che, dunque, avere un carattere interno è e rimarrà un pio desiderio.

Ma forse i FILOSOFI sono colpevoli di non aver mai posto in abbastanza chiara luce questo concetto, e di aver presentato la virtù solo a frammenti, ma di non aver mai cercato di presentarla INTERAMENTE nella sua bella forma, rendendola interessante per tutti gli uomini.

In una parola: essersi imposta come massima suprema la veracità interiore nell'esame di se stesso e nella condotta verso gli altri, è l'unica prova della coscienza di avere un carattere; e siccome questo è il minimo che si può richiedere da un essere razionale, ma ad un tempo il massimo del valore interno (della dignità umana), così per essere un uomo di principii (cioè per avere un determinato carattere), si deve essere superiore alla comune intelligenza umana, e quindi superiori per valore al maggior talento.

Della fisiognomica.

Essa è l'arte di giudicare dalla forma visibile di un uomo, e quindi dal suo esterno, l'interno, o sia questo il suo modo di sentire o il suo modo di pensare. — Lo si giudica qui, non nella sua condizione anormale, ma nella normale; non quando il suo animo è in agitazione, ma quando è in calma. — Si capisce naturalmente che, quando colui, il quale è oggetto di tale esame, si accorge che lo

si osserva e si spia il suo interno, il suo animo non sia più in condizioni di calma, ma di costrizione e di agitazione interna, e anzi non voglia vedersi esposto alla censura altrui. Se un orologio ha una bella cassa, non si può con sicurezza arguire (dice un famoso orologiaio) che anche l'interno sia buono; ma se la cassa è stata mal lavorata, si può concludere con discreta certezza che anche l'interno non è molto buono, perchè l'artefice non vorrà compromettere un lavoro diligente e ben lavorato trascurando l'esterno, che costa minor fatica. — Ma, in base all'analogia di un artefice umano con il Creatore infinito della natura, sarebbe scorretto anche qui concludere che egli abbia dato a una bell'anima anche un bel corpo per raccomandare e far gradire l'uomo da lui creato a un altro uomo, o anche viceversa per allontanare l'uno dall'altro (secondo il motto *hic niger est, hunc tu, Romane, caveto*). Infatti l'IMPRESSIONE DI GUSTO, la quale contiene il principio puramente soggettivo della simpatia o dell'antipatia di un uomo per un altro (a seconda della loro bella o brutta apparenza), non può fornire alla SAGGEZZA, la quale ha oggettivamente per fine la esistenza di uomini forniti di certe qualità naturali (fine questo che noi assolutamente non possiamo cogliere), il criterio per ammettere nell'uomo come unificate in un solo e medesimo fine due cose eterogenee.

Della guida naturale alla fisiognomica

È una tendenza naturale che noi guardiamo anzitutto nel viso e principalmente negli occhi di colui, nel quale ci dobbiamo confidare, per quanto egli ci sia stato bene raccomandato, e ciò allo scopo di ricercare da che cosa

dobbiamo guardarci nei rapporti con lui; e ciò che ci urta o che ci attrae nel suo esterno decide della nostra scelta, oppure ci rende ancora esitanti prima di aver conosciuto i suoi costumi. Così non si può negare che c'è una caratteristica fisiognomica, la quale però non può mai diventar scienza, perchè la proprietà di una FIGURA umana, la quale rivela certe tendenze o facoltà del soggetto osservato, non può esser conosciuta con la descrizione concettuale, ma con la pittura e la rappresentazione fatta per intuizione e imitazione. In questo modo la figura dell'uomo in generale vien presentata al giudizio nelle sue VARIETÀ, ciascuna delle quali deve riferirsi a una particolare proprietà interna dell'uomo.

Dopochè caddero in dimenticanza le caricature delle teste umane, fatte da BATTISTA DELLA PORTA (47), caricature che rappresentano le teste d'animale paragonate, in base all'analogia, con certi volti caratteristici d'uomini, per trarne conclusioni circa una similitudine di disposizioni naturali nei due casi; dopochè fu di nuovo del tutto abbandonata la diffusione di questo gusto della fisiognomica propagato da Lavater e una volta largamente ricercato e apprezzato; e dopochè quasi nulla più è rimasto fuorchè forse la dubbia osservazione (di Archenholz), che cioè il volto di un uomo, che si imita con una smorfia, desta insieme certi pensieri e sentimenti, i quali si accordano col carattere di lui. — la fisiognomica, come arte di esplorare l'interno dell'uomo per mezzo di certi segni involontarii esterni, è del tutto fuori del campo scientifico, e nulla di essa è rimasto, eccetto che l'arte di coltivare il gusto, non delle cose, ma dei costumi, delle maniere, degli usi, per potere, con una critica di esso, giovare al commercio degli uomini fra di loro e, in genere, alla conoscenza dell'uomo.

DIVISIONE DELLA FISIOGNOMICA.

Di ciò che è caratteristico: *a*) nelle FORME DEL VISO; *b*) nei TRATTI DEL VISO; *c*) nell'ARIA ABITUALE DEL VISO (la ciera).

a) *Della forma del viso.*

È degno di nota che gli artisti greci avevano in mente anche un ideale della figura del volto (per dei ed eroi), il quale doveva esprimere, senza aggiungervi alcuna ATTRATTIVA, — nelle statue, nei cammei e negli intagli — una perpetua giovinezza ed insieme una calma libera da ogni emozione. — Il PROFILO perpendicolare GRECO fa apparir gli occhi più in fondo di quel che dovrebbero essere secondo il nostro gusto (il quale poggia sul fascino); e anche una Venere medicea non vi soddisfa. — La causa di ciò può essere che, siccome l'ideale deve essere una certa norma immutabile, un naso che si stacca ad angolo dalla fronte (e l'angolo può essere maggiore o minore) non darebbe nessuna REGOLA DETERMINATA della figura, come pur richiede ciò che è normale. I Greci moderni, prescindendo dal fatto che essi posseggono una bella forma nella rimanente struttura fisica, non hanno più nel volto quella stretta perpendicolarità del profilo, che sembra attestare quella idealità come ARCHETIPO delle opere d'arte. — Secondo questi esemplari mitologici gli occhi vengono a giacere più a fondo, e sono posti un po' nell'ombra alla radice del naso; invece ai nostri giorni si trova più bello per un bel volto una leggera deviazione del naso dalla linea della fronte (una incurvatura alla radice del naso).

Se noi rivolgiamo la nostra attenzione agli uomini, come realmente sono, si vede che una troppo precisa

REGOLARITÀ dimostra di solito un uomo molto ordinario, il quale è senza spirito. La MISURA MEDIA sembra essere la misura fondamentale e la base della bellezza, ma non ancora la bellezza stessa, perchè per questa occorre qualcosa di caratteristico. — Ma in un volto si può trovare questo lato caratteristico anche senza bellezza; però in esso l'espressione parla in modo favorevole, sebbene per altra ragione (forse per ragioni morali o estetiche); per esempio in un volto ci può esser qualcosa da ridire or su questo or su quel punto, sulla fronte, sul naso, sul mento, sul colore dei capelli ecc., ma tuttavia si può ammettere che per l'individualità della persona la cosa vada meglio che quando la regolarità fosse perfetta; perchè questa di solito porta seco anche la mancanza di caratteristica.

A nessun volto si può rinfacciare la BRUTTEZZA, purchè soltanto esso non riveli ne' suoi tratti l'espressione d'un animo corrotto dal vizio o anche una naturale, ma infelice, tendenza verso di esso, come sarebbe per es. un certo tratto di riso sardonico quando si parla, o anche di sfacciata petulanza senza alcuna dolcezza che la temperi nel guardare altri in faccia, onde viene la espressione di noncuranza del giudizio altrui. — Ci sono uomini, il cui volto è (come dicono i Francesi) RIBARBARATIVO, coi quali, cioè, si può, come dicesi, mandare i bambini a letto, oppure che hanno un volto butterato e grottesco o, come dicono gli Olandesi, WANSCHAPENES (come se si dicesse visto in sogno); tuttavia in quanto la loro bontà d'animo e il buon umore dimostrano che essi prendono lietamente il loro volto, questo non può esser detto brutto, sebbene essi non se la prenderebbero a male, qualora una signora dicesse di loro (come di *Pelisson* (48) all'Accademia francese): « Pelisson abusa del permesso

che gli uomini hanno di essere brutti ». Ancor peggio gli è quando un uomo, dal quale ci si possono attendere buoni costumi, rimprovera a un infelice, come fa la plebe, la sua disgrazia fisica, la quale di spesso serve a mettere in rilievo i suoi pregi spirituali; il qual modo di fare, quando è rivolto a giovani disgraziati (con le frasi: tu cieco, tu storpio) li rende realmente cattivi, e a poco a poco li riempie di amarezza contro i fortunati, che si credono per questo migliori.

D'altra parte i volti insoliti proprii degli stranieri sono per i popoli, che non sono mai usciti dalla propria terra, oggetto di riso. Così per es. i ragazzi giapponesi, correndo dietro agli Olandesi che colà commerciano, gridano: che occhi grandi, che occhi grandi! e per i Cinesi sembrano ridicoli i capelli rossi di parecchi Europei che visitano il loro paese, ma non i loro occhi azzurri.

Per quanto riguarda poi la conformazione del cranio, che costituisce la base della fisionomia, come per es. quello dei Negri, dei Calmucchi, degli Indiani del mar del Sud, così come furono descritti dal Camper e principalmente dal Blumenbach (49), le osservazioni relative spettano più alla geografia fisica che all'antropologia prammatica. Osservazione intermedia fra esse può esser questa, che la fronte degli uomini sembra essere, anche presso di noi, PIATTA, quella delle donne più ROTONDA.

Che poi la gobba del naso indichi un motteggiatore, e la proprietà del volto dei Cinesi, di avere la mascella inferiore, come si dice, sporgente un po' sulla superiore, sia un indice della loro cocciutaggine, oppure quella degli Americani di avere la fronte ornata di capelli ai due lati sia un indice della loro naturale pochezza di spirito, — son tutte congetture, che consentono soltanto una incerta interpretazione.

b) *Delle caratteristiche nei tratti del viso.*

Non nuoce a un uomo, anche nel giudizio del sesso femminile, essere nel viso alterato e inamabile per la tintura dei capelli o per i segni del vaiuolo, poichè, se ne' suoi occhi splende la bontà d'animo e ad un tempo brilla nel suo sguardo l'espressione, unita a dolcezza, dell'uomo onesto consapevole della propria forza, allora egli può sempre essere amato e degno d'amore, e come tale valere per tutti. — Si scherza con tali uomini e con la loro amabilità (*per antiphrasin*), e una donna può andar superba di un tal marito. Un volto di tale aspetto non è una CARICATURA, perchè questa è l'espressione volontariamente esagerata (la CONTORSIONE) del volto nell'emozione per provocare il riso, e appartiene alla mimica; esso deve piuttosto considerarsi come una varietà della natura, e non si può chiamare un mascherone (che sarebbe ripugnante), perchè invece può destar simpatia, pur non essendo amabile, ma, senz'esser bello, non essendo odioso (*).

(*) HEIDEGGER, musicista tedesco residente a Londra, era un uomo bizzarro, ma brioso e arguto, col quale anche i magnati si intrattenevano volontieri. — Una volta, in una riunione, gli accadde di dire che un lord era la figura più brutta di Londra. Il lord ci pensò, e scommise di mostrargli una figura ancora più brutta, e fece chiamare una donna ubriaca, al cui aspetto tutta la società diede in uno scoppio di risa gridando: « Heidegger! hai perduta la scommessa! ». — « Adagio! » rispose questi, « lasciate che la donna si prenda la mia parrucca, e io la sua cornetta, e allora vedremo ». Ciò fatto, si rise a crepapelle: la donna sembrava un uomo di belle maniere, e l'uomo una strega. Questo prova che per dir qualcuno bello o almeno passabile, si deve dare il proprio giudizio non come assoluto, ma sempre solo come relativo, e che non si può esser chiamato brutto agli occhi di un giovane per il fatto che non si è forse grazioso. — Soltanto delle deformità disgustose sul volto possono giustificare tale giudizio.

c) *Delle caratteristiche della fisionomia.*

La fisionomia è costituita dai tratti del volto messi in giuoco da una emozione più o meno forte; e la tendenza a ciò è un segno caratteristico dell'uomo.

È difficile non rivelare l'impressione d'un'emozione; essa si manifesta con la penosa contrazione nel gesto o nel tono stesso della voce, e chi è troppo debole per dominare le proprie emozioni, lascerà (contro l'avviso della ragione) trasparire il suo interno dai tratti del viso, mentre egli volontieri lo nasconderebbe sottraendolo agli occhi del volgo. Ma coloro che son maestri in quest'arte, non son tenuti, quando li si riconosca, come i migliori uomini, coi quali si possa trattare in confidenza; principalmente quando essi sono esercitati a produrre artificiosamente delle espressioni, che contraddicono a ciò che fanno.

L'arte di interpretare le espressioni che involontariamente rivelano l'interno, ma che tuttavia di proposito ingannano, può dar origine a molte curiose osservazioni, delle quali io voglio addurre una sola. — Se uno, che per altro non guarda losco, si fissa, mentre racconta, la punta del naso e guarda così losco, allora quello che egli racconta, è sempre falso. — Ma non si deve giudicar così colui che per una disgraziata conformazione degli occhi ha la guardatura storta, perchè egli può esser del tutto libero da un tal vizio del mentire.

Del resto ci sono per natura gesti speciali, per i quali gli uomini di tutte le specie e di tutti i climi si intendono anche senza convenzione. Per es. il CENNO DEL CAPO (nell'affermare), lo SCROLLAR DELLA TESTA (nella negazione), il DRIZZARE IL CAPO (nello sdegno), il TENTENNAR DELLA

TESTA (nella meraviglia), l'ARRICCIARE IL NASO (nello scherno), il RIDERE IRONICO (il ghigno), il fare il VISO LUNGO (nel rifiutare ciò che è richiesto), il CORRUGAR LA FRONTE (nell'amarezza), l'APRIRE E CHIUDERE RAPIDAMENTE LA BOCCA (bah!), l'ACCENNARE CON LE MANI per accostare o allontanare qualcuno, l'ALZARE INSIEME LE MANI SULLA TESTA (nella meraviglia), il FARE IL PUGNO (nella minaccia), il METTERE IL DITO SULLA BOCCA (*compescere labella*) per imporre il silenzio. il FISCHIARE ecc.

Osservazioni sparse.

Espressioni ripetute, che accompagnano anche involontariamente i moti dell'anima diventano a poco a poco tratti fissi del volto, i quali però scompaiono con la morte. Quindi, come nota Lavater, il volto repellente che nella vita rivela la malignità si nobilita in certo modo (negativamente) nella morte, perchè allora, quando tutti i muscoli si rilasciano, sottentra subito l'espressione della calma, che è senza colpa. — Può anche avvenire, che un uomo, il quale ha trascorsa una giovinezza pura, prenda negli ultimi anni, pur con tutta la sua sanità, un altro aspetto in conseguenza della sua dissolutezza; dal che però non si può concludere circa la sua disposizione naturale.

Si parla anche di un viso VOLGARE in opposizione a un viso distinto. Quest'ultimo non significa altro che una cert'aria di gravità unita a maniere cortesi: il che si ha solo nelle grandi città, dove gli uomini si trovano a contatto reciproco, e perdono della loro rozzezza. Quindi gli impiegati, nati e cresciuti in campagna. quando con le loro famiglie vengono elevati a servizi cittadini importanti, o soltanto vi si adattano nella loro condizione dimostrano non solo nelle maniere, ma anche nell'espres-

sione del volto qualcosa di volgare. Infatti, siccome essi nella loro cerchia non si sentivano imbarazzati, poichè dovevano trattare quasi soltanto coi loro subordinati, così i muscoli del loro viso non presero la mobilità necessaria, nei rapporti con superiori, inferiori e uguali, per coltivare il giuoco dell'espressione adattandola all'ambiente e alle emozioni relative; giuoco che, senza alcuna rinuncia, è necessario per essere ben accolto in società. Invece gli uomini di ugual rango esercitati nelle maniere delle città, quando sono coscienti di avere per ciò una superiorità sugli altri, la esprimono, se essa è diventata abituale col lungo esercizio, per mezzo di tratti permanenti della fisionomia.

I DEVOTI, quando siansi per lungo tempo disciplinati negli esercizi meccanici di pietà e siano in essi quasi induriti, portano, insieme alla religione o al culto dominante in un popolo, taluni tratti nazionali, che lo caratterizzano nella fisionomia. Così Fr. Nicolai (50) parla di volti fatalmente BENEDETTI dei Bavaresi; invece JOHN BULL porta già seco nel suo volto da l'antica Inghilterra la libertà di essere scortese, dovunque egli vada all'estero, o anche nel proprio paese, verso il forestiero. Vi è, dunque, anche una fisionomia nazionale, senza che però essa possa considerarsi innata. — Ci sono in talune società delle espressioni caratteristiche, che la legge ha punito. Per esempio un valoroso medico tedesco viaggiando ha notato nei carcerati di RASPHUIS ad Amsterdam, di BICÊTRE a Parigi, di NEWGATE a Londra, che essi erano per la maggior parte degli individui ossuti, consapevoli di questa loro superiorità; ma di nessuno sarà concesso di dire con il tragico QUIN: « Se questo individuo non è un briccone, allora il Creatore non scrive in modo leggibile ». Infatti, per poter usare frasi così forti, sarebbe

necessario saper distinguere, meglio di quel che possa fare un mortale, il giuoco che la natura con le forme del suo svolgimento compie al semplice scopo di produrre la diversità dei temperamenti, da quello che essa fa o non fa per la morale.

b) *Il carattere del sesso.*

In tutti i congegni, per mezzo dei quali si deve produrre con poca forza tanto effetto quanto se ne produce in altri con forza maggiore, ci deve essere dell'ARTE. Di qui si può già arguire che la preoccupazione della natura di organizzare il sesso femminile avrà richiesto maggiore arte che quella del maschile, perchè essa natura provvide l'uomo di maggior forza che la donna, per poter condurli ambedue alla più intima unione CORPOREA, e insieme come esseri RAZIONALI condurli allo scopo per essa supremo, la conservazione della specie; e inoltre essa, nella loro qualità di animali razionali li provvide di tendenze sociali per rendere durevole l'unione sessuale in un vincolo domestico.

Per l'unità e l'indissolubilità di un legame non basta l'associazione volontaria di due persone; una parte deve esser SOTTOMESSA all'altra, e reciprocamente questa a quella deve essere in qualche modo superiore, per poterla dominare o reggere. Poichè nell'UGUAGLIANZA delle pretese di ambedue che non possono far a meno l'uno dell'altro, l'egoismo produce un forte contrasto. Una parte deve nel PROCESSO DELLA CIVILTÀ esser superiore all'altra, in modo diverso: l'uomo superiore alla donna per il suo potere corporeo e per l'animo, la donna per la sua disposizione naturale a servirsi delle tendenze dell'uomo verso di lei; invece in condizione di arretrata civiltà la superio-

rità è soltanto dalla parte dell'uomo. — Quindi nell'antropologia la proprietà del sesso femminile è, più di quella del sesso maschile, uno studio per il filosofo. Nello stato rozzo di natura essa non si può conoscere, come non si conoscono quelle del melo o del pero, le cui varietà si scoprono soltanto per mezzo dell'innesto; infatti la civiltà non produce tali proprietà della donna, ma offre loro occasione di svolgersi e di farsi conoscere sotto favorevoli condizioni.

Le qualità della donna si chiamano debolezze. Ci si scherza sopra; gli sciocchi ne ridono, gli assennati vedono bene che esse sono appunto la leva per muovere gli uomini e asservirli ai fini della donna. L'uomo è facile a indagarsi, la donna invece non svela il suo segreto, sebbene (per la sua loquacità) difficilmente lo custodisca. L'uomo ama la PACE DOMESTICA e volontieri si sottomette al reggimento della donna, solo per non vedersi impedito nelle sue occupazioni; la donna non aborre la DISCORDIA DOMESTICA, che essa con la sua lingua vi apporta, e in appoggio alla quale la natura le diede loquacità ed espressione appassionata che disarma l'uomo. L'uno si appoggia sul diritto del più forte per comandare in casa, perchè egli la deve proteggere contro i nemici esterni; l'altra invece sul diritto del più debole di esser protetta dal sesso maschile contro l'uomo, e con le sue lagrime amare disarma l'uomo quando gli rimprovera la mancanza di magnanimità. Nello stato rozzo di natura le cose vanno diversamente. La donna è allora l'animale domestico. L'uomo procede con le armi alla mano, e la donna lo segue carica del peso del mobilio domestico. Ma anche là dove una condizione barbarica di vita sociale permette la poligamia, la donna più favorita sa nella sua rocca (detta harem) conseguire il dominio sull'uomo, e questo

ha un dolce bisogno di procurarsi nella lotta di molti intorno ad una sol donna (quella che lo dovrà dominare) una forma sopportabile di pace.

Nello stato civile la donna non si dà al piacere dell'uomo senza matrimonio. e precisamente senza il matrimonio MONOGAMICO, nel quale, quando la civiltà non sia salita fino alla libertà femminile propria della GALANTERIA (alla libertà, cioè, di avere pubblicamente diversi amanti), l'uomo punisce la donna che lo minaccia con un rivale (*). Ma quando la galanteria è venuta di moda e la gelosia è diventata una cosa ridicola (il che non manca di essere in tempo di lusso), allora si scopre il carattere femminile, di aspirare cioè, colla propria influenza sull'uomo, alla libertà e insieme alla conquista di tutto il sesso maschile. — Questa tendenza, sebbene abbia cattiva fama sotto il nome di civetteria, tuttavia non è priva di un certo fondamento di giustificazione. Infatti una giovane donna è sempre in pericolo di rimaner vedova, e ciò fa sì che essa estenda le sue attrattive verso tutti gli uomini, che a seconda delle circostanze potrebbero diventar mariti, in modo che, quando quel caso si verificasse, non le mancherebbero aspiranti.

POPE crede che si possa caratterizzare il sesso femminile (s'intende, delle società civilizzate) con due tratti:

(*) L'antica leggenda dei Russi, che cioè le loro mogli sospettavano che i mariti avessero altre donne, se esse non erano da loro di quando in quando percosse, è ritenuta di solito per una favola. Ma nei viaggi di Cook si trova che, quando un marinaio inglese vide un Indiano di Otahiti battere la sua donna col bastone, volle fare il galante e minacciò il marito. Ma la donna si voltò contro l'Inglese chiedendogli che cosa glie ne importasse: l'uomo lo doveva fare! — Così anche si troverà che, quando la donna maritata si dà visibilmente alla galanteria, e il marito non ci bada, ma si occupa senza fastidii di bere e di giocare o di altri amori, raccoglie non solo disprezzo, ma anche odio dalla donna, perchè questa capisce che egli non ripone più nessun valore in essa e la lascia con indifferenza agli altri, come un osso da rosicchiare.

la tendenza a DOMINARE e la tendenza a PIACERE. — Ma per quest'ultimo non si deve intendere il piacere in casa, bensì il piacere fuori di casa, per cui la donna si può mostrare e distinguere con suo vantaggio; allora la seconda tendenza si risolve nella prima, cioè nella tendenza a non cedere nel piacere alle proprie rivali, ma a vincerle fin dove è possibile col buon gusto e con le attrattive. — Ma anche la tendenza al dominio, come tendenza in generale, non basta a caratterizzare una parte della umanità nel suo rapporto verso gli altri. Poichè la tendenza a ciò che ci è vantaggioso è comune a tutti gli uomini, e quindi anche quella del dominio fin dove è possibile; quindi essa non CARATTERIZZA. — Invece potrebbe bene esser considerato come carattere del sesso femminile la sua tendenza a essere in continua guerra con se stesso e in buonissimi rapporti con l'altro sesso; ma un tal carattere non è che la CONSEGUENZA naturale della gara fra le donne di conquistarsi la prevalenza nel favore e nella devozione degli uomini. Allora la tendenza a DOMINARE è lo scopo reale, e quella a PIACERE IN PUBBLICO, per cui si estende la cerchia delle loro attrattive, non è che un mezzo per conseguire l'effetto desiderato.

Noi possiamo caratterizzare il sesso femminile servendoci, non di quello che noi ci poniamo come fine, ma di quello che è SCOPO DELLA NATURA nella costituzione della femminilità, e siccome questo fine, pure col mezzo della stoltezza dell'uomo, deve essere, secondo l'intento della natura, saggio, noi potremo tale presumibile fine addurre come principio della caratteristica stessa, poichè esso non dipende dalla nostra scelta, ma da un più alto proposito nei rapporti del genere umano. Esse caratteristiche sono: 1ª la conservazione della specie, 2ª la cultura della società e il raffinamento di essa per mezzo della femminilità.

I. — Quando la natura affidò al grembo della donna il suo pegno più caro, cioè la specie, nel frutto corporale di lei, per cui la generazione si dovesse tramandare ed eternare, essa natura temette a un tempo per la conservazione della specie medesima, e infuse nella donna questo timore di essere CORPORALMENTE offesa e minacciata da pericoli; dalla qual debolezza nasce per la donna l'esigenza di essere regolarmente protetta dal sesso maschile.

II. — Siccome la natura volle anche infondere i sentimenti più delicati, che appartengono alla civiltà, cioè quelli della sociabilità e della convenienza, così fece il sesso femminile dominatore del maschile per mezzo della sua moralità e della sua grazia nel parlare e nel fare, e accortamente provvide la donna di aspirazione a un dolce e cortese trattamento da parte dell'uomo, cosicchè questo si vide, in forza della sua propria magnanimità, incatenato da un fanciullo, e, se non alla moralità stessa, si sentì almeno portato a ciò che è come l'abito esteriore della moralità, cioè a quel contegno civile, che è preparazione e raccomandazione alla vita morale.

Osservazioni sparse.

La donna vuol dominare, l'uomo esser dominato (specialmente prima del matrimonio). Di qui la galanteria dei cavalieri antichi. — Essa ha la presunzione di piacere. Il giovine infatti teme sempre di non piacere, ed è quindi imbarazzato in compagnia delle signore. — Questo orgoglio della donna di contenere, col rispetto che essa ispira, ogni audacia dell'uomo, e il diritto di avere rispetto anche senza merito, traggono il loro fondamento dal sesso. — La donna si RIFIUTA, l'uomo

RICERCA; la sottomissione di lei è un suo favore. — La natura vuole, che la donna sia ricercata; quindi essa non dovrebbe nella sua scelta (secondo il gusto) essere così delicata come l'uomo, che la natura ha fatto anche più grossolano, e che piace alla donna già quando mostra di possedere forza e abilità per difenderla; poichè, se essa per rispetto alla bellezza della forma maschile fosse, per potersi innamorare, difficile e fine nella scelta, allora la donna dovrebbe cercare, e l'uomo rifiutare; il che abbasserebbe interamente anche agli occhi dell'uomo il valore del sesso femminile. — La donna deve nell'amore sembrar fredda e l'uomo invece ardente. Non assentire a una dichiarazione d'amore sembra insopportabile all'uomo, ma prestarvi facile orecchio sembra biasimevole alla donna. — Il desiderio della donna di esercitare il suo fascino su tutti gli uomini, è civetteria; l'affettazione di sembrar innamorato di tutte le donne, è galanteria; e l'una e l'altra possono essere un semplice portato della moda, senza alcuna conseguenza seria: così per es. il CICISBEISMO (51) è una libertà affettata della donna maritata, oppure la condizione di CORTIGIANA, che una volta era diffusa in Italia (nella Storia del concilio di Trento (52) si dice fra l'altro che: «*erant ibi etiam* 300 *honestae meretrices, quas cortegianas vocant*»), e di cui si racconta che comportasse nelle PUBBLICHE riunioni una cultura più raffinata di quella delle società mondane nelle case private. — L'uomo nel matrimonio non ricerca che l'amore della PROPRIA donna, la donna invece la simpatia di TUTTI gli uomini; essa si ADORNA solo per gli occhi del suo sesso nell'ambizione di superare le altre in attrattive o in importanza; l'uomo invece si adorna solo per la donna, se pure si può chiamare adornamento ciò che si spinge solo

fino a non urtare la donna col proprio abito. — L'uomo giudica i falli della donna con indulgenza, la donna invece (in pubblico) con molta severità; e le giovani donne, quando avessero da scegliere se il loro errore debba esser giudicato da un tribunale maschile o da uno femminile, sceglierebbe certamente per loro giudice il primo. — Quando il lusso raffinato è salito alto, allora la donna è morale solo per coazione, e non fa mistero del suo desiderio di preferire d'essere uomo per poter dare maggiore e più libero sfogo alle proprie tendenze; ma nessun uomo vorrà essere donna.

La donna non si preoccupa della continenza dell'uomo prima del matrimonio; all'uomo invece importa infinitamente molto la cosa da parte della donna. — Nel matrimonio le donne ridono dell'intolleranza (gelosia degli uomini in genere); ma ciò è solo un loro scherzo; la fanciulla NON MARITATA ne giudica con maggior rigore. — Per quanto riguarda la donne dotte, esse adoperano i LIBRI press'a poco come l'OROLOGIO, che esse portano per far vedere che ne hanno uno, sebbene di solito esso sia fermo o non vada col sole.

La virtù o la non-virtù della donna è molto diversa da quella dell'uomo, non tanto per il genere quanto per i motivi. — Essa deve esser PAZIENTE, egli PERSEVERANTE. Essa è SENSIBILE, egli CAPACE DI SENTIRE. — L'attitudine economica dell'uomo è di GUADAGNARE, quella della donna di RISPARMIARE. — L'uomo è geloso, QUANDO AMA; la donna anche quando non ama, perchè quanti amanti son presi dalle altre donne, son perduti per la cerchia de' suoi adoratori. — L'uomo ha del gusto PER SÈ, la donna fa se stessa oggetto di gusto per ogni altro. — « Quello che il mondo dice, è VERO; e quello che esso fa, è BUONO »: questo è per la donna un principio fondamentale, che

difficilmente si può conciliare con un CARATTERE nello stretto senso della parola. Ci furono però delle donne più coraggiose, le quali nella loro vita domestica hanno rivelato un carattere conforme alla loro propria destinazione. — Al Milton era stato consigliato da sua moglie di accettare il posto di secretario latino, che gli era stato offerto dopo la morte del Cromwell, quantunque fosse contrario a' suoi principii di ammettere come giusto un governo, che egli prima aveva dichiarato contrario al diritto. « Ah! » egli rispose « mia cara, tu e voi altre donne volete andare in carrozza, io invece devo essere un uomo di onore ». — La moglie di Socrate, e forse anche quella di Giobbe, furono dai loro più forti mariti tenute così in freno, ma una virtù maschile si mostrava nel loro carattere, senza che tuttavia la virtù femminile perdesse del suo merito nella condizione in cui esse eran poste.

Conseguenze prammatiche.

Il sesso femminile si deve formare e disciplinare con la pratica; il maschile no.

Il marito GIOVANE domina la moglie PIÙ VECCHIA. Ciò dipende dalla gelosia, per la quale la parte che è inferiore all'altra nel potere sessuale, è preoccupata delle offese di quest'altra a' suoi diritti, e quindi si vede costretta ad essere verso di essa compiacente e attenta. — Quindi una moglie esperta non consiglierà il matrimonio con un giovane anche della MEDESIMA età; perchè col tempo la donna invecchia più presto dell'uomo, e, se anche si prescinde da questa disuguaglianza, non si può contare con sicurezza sopra un'unione che è basata sulla parità, e una donna giovine e intelligente farà molto meglio la felicità coniugale con un uomo sano, ma notevolmente più vecchio. — Invece un uomo, che abbia già

prima del matrimonio logorato nella dissolutezza il suo POTERE SESSUALE, sarà un fatuo nella sua casa; perchè egli può conseguire un predominio domestico solo in quanto rinunci a ogni modesta esigenza.

HUME nota (53) che alle donne (anche alle zitellone) spiacciono di più le satire sulla CONDIZIONE MATRIMONIALE che non i FRIZZI sul loro SESSO. — Infatti questi ultimi non posson mai esser presi sul serio, mentre quelle possono sempre esserlo, quando si pongono bene in luce gli inconvenienti dello stato coniugale, a cui il celibe è sottratto. Ma una licenziosità di linguaggio in questa materia avrebbe cattive conseguenze per tutto il sesso femminile, perchè questo sarebbe abbassato a puro mezzo di soddisfacimento della tendenza verso l'altro sesso, la quale poi può sboccare facilmente in disgusto e vanità. — La donna col matrimonio diventa libera, e l'uomo perde la sua libertà.

La donna non si preoccupa mai di indagare le proprietà morali di un uomo, specialmente giovane, prima del matrimonio. Essa crede di poterlo migliorare; una donna assennata, essa dice, può raddrizzare un uomo sviato; nel quale giudizio essa per lo più si inganna nel modo più deplorevole. Di tal genere è anche l'opinione di quegli ingenui, che cioè si può passar sopra alle sregolatezze dell'uomo prima del matrimonio, perchè egli, se non si è ancora esaurito, basterà per l'istinto. — Costoro non badano che la dissolutezza consiste nelle varietà dei godimenti, e che la monotonia della vita matrimoniale li ricondurrà presto al primitivo genere di vita (*).

(*) La conseguenza di ciò è quella accennata nel viaggio di Scarmentado del Voltaire: « finalmente », egli dice, « io tornai in Candia, mia patria, vi presi moglie, diventai presto becco, e trovai che questa è di tutte la più comoda maniera di vivere ».

Chi poi deve avere la superiore direzione nella casa? Deve essere soltanto uno solo colui che unifica tutte le occupazioni in una connessione rispondente a' suoi fini. — Col linguaggio della galanteria (ma non senza verità) io direi: la donna deve DOMINARE, ma l'uomo GOVERNARE; perchè la tendenza naturale domina, ma la ragione governa. — La condotta del marito deve dimostrare che il bene della moglie gli sta a cuore più di ogni altra cosa. Ma siccome l'uomo deve sapere come sta lui e fin dove può andare, così egli è come un ministro che, attento ai desiderii del suo principe, per preparare una cerimonia o la costruzione di un palazzo, si mostrerà dapprima pienamente disposto a seguire i suoi ordini, solo osservando che, per esempio, non c'è per il momento oro nello scriguo, che certe più urgenti necessità devono prima esser soddisfatte ecc., dimodochè il signore può bensì far tutto quello che vuole, ma a patto che tale volontà gli venga dal ministro.

Siccome la donna deve esser ricercata (poichè così vuole la ritrosia propria del sesso), così essa deve in genere nel matrimonio cercar di piacere, affinchè, se dovesse rimaner vedova ancora giovane, possa trovare degli aspiranti. — L'uomo ammogliandosi depone tutte le sue pretese. — Quindi è ingiustificata la gelosia derivata dal desiderio di piacere proprio delle donne.

Ma l'amore coniugale è per sua natura INTOLLERANTE. Le donne scherzano talvolta su di ciò, ma, come già fu notato, per ridere; poichè l'essere paziente e indulgente di fronte all'offesa del proprio diritto dovrebbe avere per conseguenza il disprezzo del sesso femminile e quindi anche l'odio contro il proprio marito.

Che comunemente i padri PREFERISCANO le figlie e le madri i figli, e che fra questi sia dalla madre di solito

preferito il giovine più discolo, purchè soltanto egli sia coraggioso, sembra dipendere dalla prospettiva dei bisogni di ambedue i coniugi in CASO DI MORTE; perchè, se al marito muore la moglie, egli ha nella sua figlia maggiore un appoggio; se alla madre muore il marito, il figlio cresciuto e bene educato sente il dovere e il bisogno di onorarla, di confortarla e di renderle piacevole la vita nella sua vedovanza.

* * *

Io mi sono trattenuto in questo capitolo della caratteristica più a lungo di quello che può sembrare proporzionato alle altre parti dell'Antropologia; ma la natura ha posto anche in questa sua economia un così ricco tesoro di mezzi per il proprio fine, il quale è la conservazione della specie, che rimarrà sempre in una ricerca ulteriore materia sufficiente per ammirare e praticamente utilizzare la saggezza delle disposizioni naturali a mano a mano svolgentisi.

c) *Il carattere del popolo.*

Col nome di POPOLO (*populus*) si intende la MOLTITUDINE degli uomini raccolta in un paese, in quanto essa costituisce un TUTTO. Quella moltitudine o anche quella parte di essa, che per la comune discendenza si riconosce come unificata in una unità civile, dicesi NAZIONE (*gens*); la parte che si sottrae alle sue leggi (cioè la moltitudine indisciplinata del popolo) dicesi PLEBE (*vulgus*) (*), il cui

(*) Il soprannome di canaglia (*la canaille du peuple*) deriva probabilmente da *canalicola* (54), gente oziosa che andava su e giù per un canale dell'antica Roma deridendo le persone occupate (*cavillator et ridicularius*, v. PLAUTO, *Curcul*).

assembramento illegale è TUMULTUARIO (*agere per turbas*): forma di condotta che rende il volgo indegno della qualità di cittadino.

HUME ritiene che, quando in una nazione ogni individuo si industria di assumere il suo particolare carattere (come fra gli Inglesi), la nazione stessa ha un carattere. Mi pare che in ciò egli si inganni, perchè l'affettazione di un carattere è appunto il carattere generale di quel popolo, a cui egli stesso Hume apparteneva, ed è tale carattere il disprezzo per tutto ciò che è straniero, principalmente per il fatto che il popolo inglese crede di poter vantarsi di possedere esso solo un'alta libertà politica all'interno e un'amministrazione compatibile con la potenza all'estero. — Un tale carattere è superba ROZZEZZA in opposizione alla CORTESIA che si rende facilmente famigliare; è una condotta insolente verso gli altri per una presunta indipendenza, nella quale si crede di non aver bisogno di nessuno, e quindi anche di poter passar sopra alla gentilezza verso gli altri.

Per tal modo i due popoli PIÙ CIVILI della terra (*), i quali sono fra di loro in contrasto di carattere e forse principalmente per questo in continua guerra, cioè l'Inglese e il Francese, saranno, anche per il loro carattere naturale, di cui l'acquisito e artificiale è soltanto una conseguenza, gli unici popoli forse, dei quali si possa ammettere un carattere determinato e, in quanto essi non siano alterati dalla guerra, immutabile. — Che la lingua francese sia diventata la lingua generale della CONVERSAZIONE, principalmente del fine mondo femminile, e l'inglese invece la lingua COMMERCIALE più diffusa

(*) Si capisce che in questa classificazione si prescinde dal popolo tedesco, perchè la lode dell'autore, che è un Tedesco, sarebbe lode di se stesso.

nel mondo degli affari (*), ciò dipende dalla differenza della posizione continentale e insulare. Per quello poi che riguarda il naturale, che essi ora hanno realmente, e la sua formazione attraverso alla lingua, esso dovrebbe derivarsi dal carattere innato della razza originaria: ma per ciò mancano i documenti. — In una antropologia prammatica si tratta soltanto di esporre per mezzo di alcuni esempi e, per quanto è possibile, sistematicamente il carattere di ambedue i popoli, come ora sono; il che ci lascia comprendere che cosa l'uno ha da attendersi dall'altro, e come l'uno possa utilizzar l'altro a proprio vantaggio.

Le massime fondate sulla natura o diventate per il lungo uso natura e sulla natura innestate, le quali esprimono il modo di sentire di un popolo, non sono che tentativi destinati più a classificare empiricamente per il geografo le VARIETÀ di tutti i popoli, che non a classificarle per il filosofo in base a principii razionali (**).

(*) Lo spirito mercantile rivela anche certe modificazioni del suo orgoglio nella diversità del tono. L'Inglese dice: «il tale VALE un milione»; l'Olandese: «egli DISPONE di un milione»; il Francese: «egli POSSIEDE un milione».

(**) I Turchi, che chiamano l'Europa cristiana FRANKESTAN, quando viaggiano per conoscere gli uomini e i caratteri dei popoli (il che fa nessun popolo fuori che l'europeo, e prova l'angustia di spirito di tutti gli altri), potrebbero indicare la classificazione dei popoli secondo le manchevolezze del loro carattere, press'a poco in questo modo: 1. il paese della MODA (la Francia); — 2. il paese del CAPRICCIO (l'Inghilterra); — 3. il paese della NOBILTÀ (la Spagna); — 4. il paese della MAGNIFICENZA (l'Italia); — 5. il paese dei TITOLI (la Germania insieme con la Danimarca e la Svezia, come popoli tedeschi); — 6. il paese dei SIGNORI (la Polonia), dove ogni cittadino è signore, ma nessuno di questi signori, al di fuori di quello che non è cittadino, vuol essere suddito. — La Russia e la Turchia europea, ambedue per gran parte di origine asiatica, sarebbero al di sopra del Frankestan: la prima di origine SLAVA, la seconda di origine ARABA, due popoli primitivi, che più di ogni altro hanno esteso il loro dominio sull'Europa, e sono caduti in uno stato senza libertà, dove quindi nessuno è più cittadino.

Che interamente dipenda dal modo di governare il carattere che avrà un popolo, è una proposizione infondata, non spiega nulla; perchè onde il governo stesso trae il suo proprio carattere? — Anche il clima e il suolo non possono dar la chiave di tale spiegazione, perchè le emigrazioni di popoli intieri hanno provato che essi non alteravano il loro carattere nelle nuove sedi, ma soltanto lo adattavano alle circostanze, pur lasciando sempre apparire nella lingua, nell'industria, perfin nell'abito, le tracce della loro origine e quindi anche il loro carattere. — Io ricaverò la delineazione del loro ritratto più dal lato dei loro difetti e del loro discostamento dalla regola, che non dalle qualità migliori (pur non cadendo nella caricatura); poichè, a prescindere dal fatto che l'adulazione CORROMPE, e la critica invece migliora, si urta meno l'amor proprio degli uomini, quando si rimproverano loro senza eccezione i difetti, che quando con le maggiori o minori lodi si desta soltanto l'invidia dei giudicati fra di loro.

1. — La NAZIONE FRANCESE si caratterizza fra le altre per il gusto della conversazione, nella quale essa è maestra a tutti. Essa è CORTESE, specialmente verso gli STRANIERI che la visitano, sebbene non sia ormai più di moda la CORTIGIANERIA. Il Francese tende alla compartecipazione sociale non per interesse, ma per un immediato bisogno del suo gusto. Il quale, siccome riguarda principalmente il modo di comportarsi col gran mondo femminile, ha fatto sì che il linguaggio delle signore si è generalizzato nell'alta società; e non si può in genere negare, che una tendenza di tal natura debba avere influenza anche sul compiacimento nella prestazione dei servizi, nella benevolenza soccorrevole, e a poco a poco sulla filantropia generale informata a principii, e che così un tal popolo diventi nella sua totalità DEGNO D'AMORE.

Il rovescio della medaglia è la VIVACITÀ non abbastanza governata da principii riflessi, pur con una lucida intelligenza, e una certa leggerezza nel non lasciar a lungo sussistere certe forme, soltanto perchè esse son diventate vecchie o anche son state di soverchio lodate, pur quando ci sia del buono in esse, e uno SPIRITO DI LIBERTÀ contagioso, il quale trae nel suo giuòco la ragione stessa, e nei rapporti del popolo con lo stato produce un entusiasmo che tutto scuote e che va fino agli estremi. — Le proprietà di questo popolo, tracciate in nero, ma secondo realtà, si possono senza ulteriore descrizione, raccogliere facilmente in un tutto, mettendo insieme i frammenti incoerenti come materiali della caratteristica.

Le parole: *esprit* (invece di *bon sens*), *frivolité*, *galanterie*, *petit maitre*, *coquette*, *étourderie*, *point d'honneur*, *bon ton*, *bureau d'esprit*, *bon mot*, *lettre de cachet* ecc. non si possono facilmente tradurre in altra lingua, perchè esse indicano piuttosto le proprietà del modo di sentire della nazione, che le adopera, che non l'oggetto presente al pensiero.

2. — IL POPOLO INGLESE. L'antica tribù dei BRITANNI (popolo celtico) (*) sembra esser stata una specie d'uomini valorosi; ma le immigrazioni dei Tedeschi e delle popolazioni francesi (chè la breve presenza dei Romani sembra non avervi lasciata nessuna sensibile traccia) hanno, come prova la sua lingua mista, attenuata l'originalità di questo popolo, e siccome la posizione insulare della sua terra, che lo garantisce abbastanza contro assalti esterni, lo porta piuttosto ad essere egli aggressore, facendone un potente popolo navigatore, così esso possiede

---

(*) Così scrive giustamente il prof. BÜSCH (cioè *Britanni*, non *Brittanni*) (55).

un carattere, che si è creato da sè, non avendone propriamente alcuno da natura. Quindi il carattere del popolo inglese non significherebbe altro che lo stesso principio fondamentale appreso dalla dottrina e dall'esempio, cioè che egli deve farsene uno, cioè affettare di averne uno; poichè il senso ostinato di star attaccato a un principio liberamente assunto e di non scostarsi da una certa regola (qualunque sia) dà ad un uomo questo valore, che si sa con sicurezza che cosa ci si può attendere da lui e che cosa egli può attendere da altri.

È chiaro che questo carattere è del tutto opposto a quello del popolo francese più che ad ogni altro: l'Inglese infatti rinuncia a ogni amabilità, come la più eminente proprietà sociale di quel popolo, e non aspira ad altro che al rispetto, in forza del quale ciascuno vuol vivere soltanto secondo la propria idea. — Per i suoi conterranei l'Inglese fonda grandi stabilimenti di beneficenza ignorati da tutti gli altri popoli. — Lo straniero invece, che per caso sia caduto in quella terra e si trovi in grande bisogno, può sempre morire su mucchi di miseria, perchè egli non è un inglese, cioè non è un uomo.

Ma anche nella propria patria, dove egli mangia col suo danaro, l'Inglese si isola. Egli preferisce mangiar solo nella propria camera che alla tavola dell'oste, perchè in quest'ultima si richiede sempre un po' di cortesia; e all'estero, per es. in Francia, dove gli Inglesi viaggiano solo per parlar male (come il dr. Sharfs) delle strade e degli alberghi, si raccolgono in società soltanto fra di loro. — Notevole è il fatto che, laddove il Francese ama di solito il popolo inglese e lo stima, l'Inglese (che non è uscito dalla propria terra) odia in generale e disprezza il Francese; di che va attribuita la colpa, non alla rivalità della vicinanza (perchè l'Inghilterra si ritiene senza difficoltà

superiore alla Francia), ma in genere al ceto mercantile, il quale, partendo dal presupposto di costituire la classe più alta fra la gente d'affari dello stesso popolo, è molto insocievole (*). Siccome i due popoli sono l'uno all'altro vicini su rive opposte e divisi soltanto da un canale (il quale però potrebbe bene chiamarsi un mare), così la loro rivalità determina nella lotta un carattere politico diverso: da una parte PREOCCUPAZIONE e dall'altra ODIO, che sono due modi della loro inconciliabilità, perchè l'una ha di mira la PROPRIA CONSERVAZIONE e l'altro il DOMINIO e, in caso di lotta, l'annientamento dell'avversario.

Noi possiamo ora più brevemente abbracciare la caratteristica delle altre nazioni, la cui proprietà può esser derivata non tanto, come nei due popoli precedenti, principalmente dal genere della loro diversa civiltà, quanto piuttosto dalla disposizione della loro natura determinata dalla mescolanza dei diversi elementi primitivi.

3. — Lo SPAGNUOLO, derivato dalla unione di sangue europeo con sangue arabo (moresco), mostra nella sua condotta pubblica e privata una certa SOLENNITÀ, e anche il contadino di fronte al superiore, a cui pure è per legge ubbidiente, dimostra coscienza della propria DIGNITÀ. — La grandigia spagnuola e la magniloquenza che si trova anche nella loro conversazione attestano un nobile orgoglio nazionale. Al quale si oppone quindi il confidente spirito francese. Lo Spagnuolo è misurato, cor-

(*) Lo spirito mercantile è in genere insocievole in sè, come lo spirito aristocratico. Una CASA (così il negoziante chiama il suo ufficio) è distinta da un'altra per i suoi affari, come un CASTELLO è distinto da un altro per il ponte levatoio, e ambedue respingono senza cerimonia le relazioni amiche. Bisognerebbe, quindi, che queste fossero accompagnate da gente PROTETTA dal medesimo ceto mercantile: del quale però allora non si potrebbero considerare come membri.

dialmente devoto alle leggi, principalmente a quelle di sua antica religione. — Questa gravità non gli impedisce di darsi alla gioia nei giorni di festa (per es. al tempo delle messi accompagnate da canti e danze); e quando alla sera del dì di festa viene strimpellato il FANDANGO, non manca fra la gente del popolo chi danza per le strade al suono di tale musica. — Questo è il lato buono dello Spagnuolo.

Il cattivo è: esso non impara dagli stranieri, non viaggia per imparar a conoscere altri popoli (*); rimane indietro di secoli nelle scienze; ostile a ogni riforma, è superbo di non dover lavorare; di tendenze romantiche, come provano le sue lotte dei tori, crudele, come provano i suoi *auto da Fé* d'una volta, dimostra nel suo gusto una origine in parte extra-europea.

4. — L'ITALIANO concilia in sè la vivacità (gaiezza) francese e la serietà (fermezza) spagnuola, e il suo carattere estetico è un gusto unito a sentimento, così come la vista, che dalle sue Alpi si ha delle incantevoli valli, offre per un lato stimolo all'ardimento e per un altro alla serena gioia. Il temperamento non ne resta alterato nè scosso (chè allora non ci sarebbe carattere), ma c'è una tendenza della sensibilità verso il sublime, in quanto è conciliabile col senso del bello. — Nella fisionomia dell'Italiano si rivela un forte giuoco di sentimenti, e il suo volto è pieno di espressione. L'oratoria de' suoi avvocati alla sbarra è così appassionata, che somiglia a una declamazione teatrale.

(*) L'angustia di spirito propria di tutti quei popoli, che non sono spinti dalla curiosità disinteressata a imparare a conoscere coi loro proprii occhi il mondo esterno, e ancora meno a trapiantarsi in esso (come cittadini del mondo), è qualcosa di caratteristico degli Spagnuoli, che invece distinguo vantaggiosamente, fra tutti, i Francesi, gli Inglesi e i Tedeschi.

Come il Francese emerge nel gusto della conversazione, così l'Italiano emerge nel *gusto artistico*. Il primo ama di più i godimenti PRIVATI, l'altro di più i PUBBLICI: cavalcate pompose, processioni, grandi spettacoli, carnevalate, mascherate, splendore di edifici pubblici, quadri o a pennello o in mosaico, antichità romane in grande stile, da VEDERE o far vedere in grande compagnia. Di qui anche deriva (per non dimenticare l'utile egoistico) l'invenzione del CAMBIO, delle BANCHE e delle lotterie. — Questo è il lato buono dell'Italiano, come anche quella LIBERTÀ che GONDOLIERI e LAZZARONI si possono prendere di fronte ai superiori.

Il lato brutto è questo: gli Italiani, come dice Rousseau (56), conversano in sale splendide, e dormono in topaie. Le loro conversazioni sono come quelle di una sala, dove la padrona di casa fa portare a una numerosa compagnia qualche cosa da gustare, perchè tutti si comunichino reciprocamente la novità del giorno, senza che per questo ne venga necessariamente una amicizia, e così si rimane fino a notte con una piccola parte della compagnia. — Ma il peggio è l'uso del coltello, i banditi, il rifugio degli assassini nei luoghi sacri, il trascurato servizio di polizia ecc., il che non tanto si deve ascrivere al Romano quanto piuttosto al suo genere di governo a due teste. — Ma queste sono imputazioni, delle quali io non posso rispondere, e che di solito vengono divulgate dagli Inglesi, per i quali non c'è altra costituzione buona fuorchè la loro.

5. — I TEDESCHI hanno fama di avere un buon carattere, quello cioè della lealtà e dell'intimità: proprietà queste, che non sono atte a brillare. — Il Tedesco fra tutti i popoli civili è quello che più facilmente e più stabilmente si adatta al governo, sotto cui egli si trova, ed è massimamente lontano dal desiderio di novità e dallo

spirito di opposizione all'ordine stabilito. Il suo carattere è flemmatico intellettuale, ma non è portato a cavillare sulle cose già stabilite nè a escogitarne per suo conto. Egli è quindi l'uomo di tutti i paesi e climi, emigra facilmente, e non è appassionatamente legato alla sua patria; ma quando egli come colonizzatore giunge in paese straniero, stringe tosto co' suoi connazionali una specie di alleanza civile, che ne forma, con l'unità della lingua e in parte anche della religione, un piccolo popolo, il quale sotto una superiore autorità si distingue dagli altri popoli nella sua pacifica costituzione morale per l'attività, la purezza dei costumi e l'economia. – Così suona la lode che gli stessi Inglesi danno ai Tedeschi nel Nord America.

Siccome la flemma (presa in senso buono) è il temperamento della fredda riflessione e della tenacia nel perseguire il proprio scopo, e ad un tempo della resistenza contro le difficoltà, così ci possiamo attendere dal talento della retta intelligenza del Tedesco e dalla sua ragione potentemente riflessiva tanto quanto si può da ogni altro popolo capace delle maggiori civiltà, escluso il campo della genialità e dell'arte, in cui forse non può stare alla pari dei Francesi, degli Inglesi e degli Italiani. – Questo è il suo lato buono in ciò che si può compiere con la diligenza tenace e per cui non si richiede il GENIO (*). Il

(*) Il GENIO è il talento di scoprire ciò che non è o non può essere insegnato. Si può bene essere da altri istruito circa il modo come si possono far versi, non circa il modo di fare una buona poesia, perchè questo deve scaturire dalla natura dell'autore stesso. Non lo si può quindi ottenere su comando e per danaro come una cosa fabbricata, ma deve provenire da un'ispirazione, della quale il poeta stesso non può dire come gli sia venuta, cioè da una disposizione occasionale, di cui gli è ignota la causa (*scit genius, natale comes qui temperat astrum*) (57). — Il genio quindi risplende come una apparizione improvvisa che si mostra a intervalli e di nuovo scompare, non come una luce che di proposito si accende e dura per un certo tempo, ma è come una scintilla che sprizza, e che un felice moto dello spirito fa scaturire dall'imaginazione produttiva.

quale non è poi tanto utile quanto la diligenza del Tedesco unita a un sano talento intellettuale. — Questo suo carattere considerato nelle relazioni sociali è modestia. Egli più di ogni altro popolo apprende le lingue straniere, è (come dice Robertson) (58) NEGOZIANTE IN GRANDE di erudizione, e procede dapprima nel campo della scienza su tracce, che poi saranno utilizzate con successo da altri; non ha nessun orgoglio nazionale, e come cosmopolita non s'attacca neppure alla sua patria. In questa però egli è verso gli stranieri più ospitale di ogni altra nazione (come riconosce Boswell); educa con rigore i suoi figli a moralità, allo stesso modo che egli, conformemente al suo amore dell'ordine e della regola, si lascia governare dispoticamente piuttosto che lasciarsi andare alle novità (e alle riforme nel governo). — Questo è il suo lato buono.

Il suo lato negativo è la tendenza all'imitazione e la sua scarsa opinione di sè, cioè di poter essere originale (il che è appunto l'opposto dell'orgoglioso Inglese); ma principalmente è una certa passione per il metodo di farsi penosamente classificare nei rapporti fra concittadini, non secondo un principio che tende all'uguaglianza, ma secondo una scala di privilegi e un ordine gerarchico, e di essere inesauribile in questo ordinamento e nella invenzione dei titoli (di nobile, di nobilissimo, di bennato, di altolocato), e così di essere servile per pura pedanteria. Il che può certamente bene essere attribuito alla forma della costituzione giuridica tedesca, ma non può far evitare l'osservazione che anche il sorgere di questa forma pedantesca derivi proprio dallo spirito della nazione e dalla tendenza naturale dei Tedeschi a porre fra chi comanda e chi deve ubbidire una scala, in cui ogni gradino è segnato col grado della considerazione che gli

spetta, e colui che non ha professione ma che non ha, come si dice, nessun TITOLO, non è nulla: il che certo non conferisce alcunchè allo Stato che dà il titolo, ma anche desta nei sudditi, senza che essi se ne accorgano, la pretesa di limitare nell'opinione l'importanza altrui; la qual pretesa deve sembrar ridicola agli altri popoli, e in realtà, come sforzo e bisogno di divisione metodica per abbracciare il tutto sotto un solo concetto, rivela l'angustia del talento originario.

* * *

Siccome la RUSSIA NON È ANCORA quello che si richiede in un determinato concetto delle doti naturali che son atte a evolversi, e la POLONIA NON lo è PIÙ, e gli elementi nazionali della TURCHIA europea non sono mai stati e non saranno mai quello che si richiede per avere un certo carattere di popolo, così la descrizione di essi può opportunamente esser qui omessa.

Siccome in genere qui si parla del carattere naturale innato, il quale, per così dire, giace nella miscela del sangue degli uomini, non della caratteristica acquisita, artificiale (o artificiosa) delle nazioni, così non è necessario nella descrizione usar molta precauzione. Nel carattere dei GRECI sotto la dura oppressione dei TURCHI, e sotto quella non più mite dei loro CALOYERS, si è poco perduto il loro modo di sentire (la loro vivacità e leggerezza), come il tipo del loro corpo, della loro figura e fisionomia; ma questa loro proprietà si restituirebbe probabilmente in pieno, se le forme della religione e del governo concedessero loro con felici avvenimenti la libertà di ricostituirsi. — In un altro popolo cristiano, gli ARMENI, domina un certo spirito commerciale di particolar

natura, cioè di andare e venire a piedi dal confine della CINA fino al CAPO CORSO sulle coste della Guinea; carattere, di cui noi non possiamo più rintracciare la primitiva formazione, e che attesta una particolare origine di questo popolo intelligente e diligente, il quale in linea retta da N. E. a S. O. percorre quasi tutto l'antico continente, e sa procurarsi amichevoli relazioni con tutti i popoli, coi quali viene in rapporto, e dimostra un carattere superiore a quello volubile e strisciante dei Greci moderni. — Si può con verosimiglianza ritenere, che la mescolanza delle stirpi (nelle grandi conquiste), la quale scioglie a poco a poco i caratteri, non conferisce al genere umano, non ostante tutto il vantato filantropismo.

d) *Il carattere delle razze.*

Per rispetto alle razze, io mi posso riferire a quello che ne ha detto bene, e profondamente, nella sua vasta opera (conforme a' miei principii) il signor H. R. Girtanner (59); soltanto io voglio fare qualche osservazione circa i GRUPPI FAMILIARI e le varietà, che si possono riscontrare in una medesima razza.

Qui la natura, invece della RASSOMIGLIANZA, che essa ha presente nel mescolare diverse razze, si è fatta come legge l'opposto: cioè in un popolo della medesima razza (per es. della bianca), invece di render stabili i caratteri nella loro formazione e di renderli progressivamente affini — nel qual caso si avrebbe alla fine un solo e medesimo ritratto, come quello che si avrebbe con l'impressione di una stampa in rame, — la natura invece si è proposto di moltiplicare all'infinito le forme fisiche e spirituali in una medesima stirpe e anzi in una stessa famiglia. In vero le balie, per lusingare uno dei genitori,

dicono: «questo bimbo ha di suo padre, quest'altro di sua madre»; ma se ciò fosse vero, tutte le forme della produzione umana sarebbero da tempo esaurite, e siccome la FECONDITÀ delle unioni è ravvivata dalla eterogeneità degli individui, la propagazione sarebbe ricondotta all'origine. — Così la tinta cinerea (*cendrée*) non è affatto il prodotto della unione di un nero con una bionda, ma indica un particolar gruppo familiare, e la natura possiede abbastanza risorse, per non mandare al mondo, per mancanza di forme sufficienti, un uomo che già vi sia stato. Del resto è notorio che anche la vicinanza della parentela agisce sulla sterilità.

e) *Il carattere della specie.*

Per poter presentare un carattere di una certa specie di esseri, è necessario che essi siano abbracciati insieme con altri a noi noti sotto un medesimo concetto; quello poi, per cui essi si distinguono fra loro, è dato e adoperato come proprietà (*proprietas*) differenziale. — Ma se si paragona una specie di esseri, che noi conosciamo (*A*) con un'altra di esseri che non conosciamo (non - *A*), come si può allora attendere o pretendere di dare un carattere dei primi, dal momento che ci manca il termine medio di paragone (*tertium comparationis*)? — Se il concetto generico supremo fosse quello di un essere razionale TERRESTRE, allora noi non potremmo indicare nessun carattere di esso, poichè non abbiamo nessuna conoscenza di esseri razionali NON-TERRESTRI, di cui si possa presentare la proprietà, e così caratterizzare gli esseri terrestri sotto gli esseri razionali in generale. — Sembra dunque, che il problema di determinare il carattere della

specie umana sia assolutamente insolubile, perchè la soluzione dovrebbe esser data dall'ESPERIENZA con il confronto di due SPECIE di esseri razionali, che l'esperienza invece non ci dà.

Per potere, dunque, attribuire all'uomo il suo posto nel sistema della natura vivente, e così caratterizzarlo, non rimane altro che dire che egli ha quel carattere cui egli stesso si fa in quanto sa perfezionarsi secondo i fini da se stesso derivati; onde egli come animale fornito di CAPACITÀ DI RAGIONARE (*animal rationabile*) può farsi da sè un animale RAGIONEVOLE (*animal rationale*). — E allora egli: in primo luogo CONSERVA se stesso e la prole, in secondo luogo la esercita, la istruisce e la EDUCA per la società domestica, in terzo luogo la GOVERNA come un tutto sistematico (ordinato secondo principii razionali) appartenente alla società. In tutto questo la caratteristica della specie umana paragonabile con l'idea di esseri razionali in genere possibili sulla terra è questa: che la natura ha posto e voluto nella specie umana il germe della DIVISIONE, mentre la sua ragione ne trae l'UNIONE o almeno il continuo progresso verso di essa: in linea IDEALE questo è IL FINE, in linea DI FATTO quella (la divisione) è, nel piano della natura, il MEZZO proprio di una suprema e per noi inattingibile sapienza, che mira a produrre il perfezionamento dell'uomo per mezzo di un incivilimento progressivo, quand'anche con parecchio sacrifizio delle gioie della vita.

Fra gli ABITATORI viventi DELLA TERRA l'uomo è nettamente distinto dagli altri esseri per la sua attitudine TECNICA (meccanica, unita a coscienza) a lavorare le cose, per la sua attitudine PRAMMATICA (a servirsi degli altri uomini per i proprii fini), e per l'attitudine MORALE (ad agire secondo il principio di libertà subordinata a

leggi nei rapporti con sè e con gli altri). Ciascuno di questi tre gradi può già per sè solo caratterizzare l'uomo, distinguendolo dagli altri abitatori della terra.

1. La disposizione tecnica. — La questione se l'uomo in origine camminasse su quattro piedi (come il Moscati (60) sostenne, forse soltanto per tesi di dissertazione) o su due; — se egli sia il gibbon, l'orang-utang, lo scimpanzè e simili (su di che contrastano Linneo e Camper) (61); — se egli sia un animale fruttivoro o (dal momento che ha uno stomaco membranoso) carnivoro; — se egli, non avendo nè artigli nè zanne, e per conseguenza non avendo (esclusa la ragione) armi, sia per natura un animale da preda o pacifico, son tutte questioni che non presentano alcuna serietà. Tutt'al più si può ancora chiedere, se egli sia per natura un animale fatto per la società o per la solitudine e avverso alla vicinanza con gli altri: la seconda ipotesi è forse la più verosimile.

Una prima coppia umana, già provvista da natura di una completa formazione con tutti i mezzi di nutrimento, quando non avesse anche nel medesimo tempo un istinto naturale, che pure noi non abbiamo nel nostro stato attuale di natura, difficilmente soddisferebbe la preoccupazione della natura per la conservazione della specie. Il primo uomo berrebbe nel primo stagno, che egli vedesse davanti a sè; (invece il nuotare è già un'arte che bisogna imparare); oppure egli mangerebbe radici e frutti velenosi, e sarebbe così in continuo pericolo. Ma se la natura aveva implantato nella prima coppia un tale istinto, com'era possibile che essa non lo trasmettesse ai proprii figli, il che tuttavia non è mai accaduto? Infatti gli uccelli canori insegnano ai loro nati certi canti e poi li trasmettono per tradizione, dimodochè

un uccello isolato, che anche cieco sia stato preso dal nido e poi allevato, non ha, quando sia cresciuto, nessun canto, ma solo un certo suono organico naturale. Ma onde è derivato il primo canto? (*). Infatti se esso non è stato insegnato, e fosse sorto invece per istinto, perchè non è stato trasmesso ai piccoli nati?

La caratteristica dell'uomo come essere ragionevole sta già nella forma e organizzazione della MANO, delle DITA e delle ESTREMITÀ DELLE DITA, la cui struttura e il cui senso delicato dimostrano che la natura lo ha creato, non per una sola specie di lavoro manuale, ma in genere per tutti i lavori, e quindi anche per l'uso della ragione, onde l'attitudine tecnica o di abilità della specie è apparsa quella di un animale ragionevole.

II. — Costituisce un grado più alto la DISPOSIZIONE PRAMMATICA alla civiltà per mezzo della cultura, principalmente per mezzo delle qualità sociali e della tendenza naturale, propria della specie, a uscire nella vita associata fuori dalla rozzezza del puro egoismo, e a diventare un essere accostumato (se non ancora morale) atto a vivere con gli altri. — L'uomo è capace e bisognoso di una educazione intesa tanto come ammaestramento quanto come disciplina. Qui sorge (d'accordo con Rousseau

(*) Per l'archeologia della natura si può ammettere con Linneo l'ipotesi che dal mare universale, il quale copriva tutta la terra, dapprima sia emersa, come un monte, un'isola sotto l'equatore, sulla quale sorsero a poco a poco tutti i gradi climatici del caldo, dal torrido della spiaggia fino al freddo artico della cima, e con essi le piante e gli animali corrispondenti; e che, per quanto riguarda gli uccelli, i canori adattassero il suono organico naturale alle più diverse voci, e che ciascuno, per quanto la sua gola glielo permetteva, si collegasse con altri, per cui ogni specie si fece un proprio canto, che poi l'uno all'altro trasmetteva (come per tradizione) con l'insegnamento; come si vede anche ora che i fringuelli e gli usignuoli di paesi diversi importano talune variazioni nei loro canti.

e contro di lui) la questione, se il carattere della specie, quanto alle sue disposizioni naturali, si migliori nella ROZZEZZA della natura piuttosto che con le ARTI DELLA CIVILTÀ, le quali non lasciano intravvedere alcun fine. — Anzitutto si deve osservare che in tutti gli altri animali abbandonati a se stessi ogni individuo raggiunge la sua piena destinazione, invece l'uomo la raggiunge solo nella SPECIE; di guisa che il genere umano può lavorare al conseguimento del proprio destino soltanto attraverso al PROGRESSO in una serie indefinita di generazioni, nelle quali il termine finale gli rimane sempre davanti, ma la TENDENZA verso di esso, pur essendo di spesso impedita, non può mai tornare indietro.

III. LA DISPOSIZIONE MORALE. — Qui sorge la questione, se l'uomo sia per natura BUONO o per natura CATTIVO oppure per natura ugualmente sensibile all'una cosa e all'altra, a seconda che egli cada in queste o in quelle mani che lo foggiano. In quest'ultimo caso la SPECIE stessa non avrebbe alcun carattere. — Ma questo caso è in sè contraddittorio, perchè un essere fornito di ragion pratica e di coscienza della propria libertà (una persona) si sente nella sua coscienza, anche date le più oscure rappresentazioni, sotto una legge del dovere, e avverte (con un sentimento che si dice morale) che con LUI O, per mezzo di lui, con gli ALTRI si è o giusti o ingiusti. Ora questo è già il carattere INTELLIGIBILE dell'umanità in genere, e in questo senso l'uomo è naturalmente BUONO. Ma siccome poi l'esperienza anche dimostra che in lui c'è una tendenza a praticamente desiderare ciò che è illecito, pur sapendo che è illecito, cioè il MALE, tendenza questa che lo muove sempre e subito appena che l'uomo incomincia a far uso della propria libertà, onde essa può

considerarsi come innata, così accade che l'uomo nel suo carattere sensibile si possa giudicare anche come cattivo (per natura), senza che ciò sia contradditorio, se si tratta del CARATTERE DELLA SPECIE, perchè si può ammettere che il destino naturale di questa consista nel continuo progresso verso il meglio.

La conclusione dell'antropologia prammatica circa il destino dell'uomo e la caratteristica del suo sviluppo è la seguente. L'uomo è determinato dalla sua ragione a vivere in società con uomini e in essa a COLTIVARSI con l'arte e con le scienze, a CIVILIZZARSI, a MORALIZZARSI, per quanto grande sia la sua tendenza animalesca ad abbandonarsi PASSIVAMENTE agli stimoli del piacere e della voluttà, cui egli chiama felicità, ma piuttosto è spinto a rendersi ATTIVAMENTE degno dell'umanità nella lotta con le difficoltà, che gli sono opposte dalla rozzezza della sua natura.

L'uomo ha bisogno, dunque, d'essere EDUCATO al bene; ma colui che ha il dovere di educarlo è ancora un uomo, che giace tuttavia nella rozzezza della natura e che pure deve produrre ciò di cui egli stesso ha bisogno. Di qui deriva che l'uomo riman sempre lontano dal suo fine pur ritornando sempre verso di esso. — Noi vogliamo accennare alle difficoltà della soluzione di questo problema e agli ostacoli che essa presenta.

A.

Il primo destino fisico dell'uomo consiste nella sua tendenza a conservare la propria specie come specie animale. — Ma qui noi non vogliamo ora far coincidere le epoche naturali del suo sviluppo fisico con quelle dello sviluppo civile. Secondo il primo l'uomo allo stato natu-

rale è SPINTO nel suo quindicesimo anno di vita dall'ISTINTO SESSUALE, ed è anche POTENTE nel produrre e conservare la specie. Secondo lo sviluppo civile invece egli può difficilmente (in genere) tentarlo prima del ventesimo anno. Poichè se il giovane ha abbastanza presto, come cittadino del mondo, il potere di soddisfare la tendenza sua e della donna, egli, come cittadino dello Stato, non ha ancora per lungo tempo il potere di mantenere la moglie e il figlio. — Egli deve apprendere un mestiere, stringere relazioni per incominciare una casa con una donna; per il che, nella classe più civile, può bene trascorrere il venticinquesimo anno prima che egli sia pronto per il suo destino. — Come dunque egli riempirà questo spazio di tempo di una coatta e innaturale continenza? Il più spesso col vizio.

B.

L'istinto verso il sapere, inteso come cultura che nobilita l'umanità, non ha nel complesso della specie nessuna corrispondenza col corso della vita. Lo scienziato, quando è giunto nel sapere al punto di ampliarne il campo, è chiamato dalla morte, e il suo posto lo prende lo scolaro X, il quale, quando ha fatto un passo più in là, lascia in breve prima di morire il posto a un altro. — Quale massa di conoscenze, quale scoperta di nuovi metodi sarebbe stata possibile, se un Archimede, un Newton, un Lavoisier con la loro diligenza e il loro ingegno, senza diminuzione della forza vitale, fossero stati favoriti dalla natura di un secolo di vita? Invece il progresso scientifico della specie è sempre solo frammentario (nel tempo), e non dà nessuna sicurezza contro un regresso, di cui è sempre minacciato dalla barbarie che invade negli intervalli.

C.

Del pari la specie umana non sembra in grado di raggiungere quella FELICITÀ, a cui la sua natura continuamente la spinge, ma che la ragione sottomette alla condizione di rendersi degni della felicità, cioè di esser morali. — Non si può prendere la nera rappresentazione che Rousseau fa del genere umano sforzantesi di uscir fuori dallo stato di natura, come un consiglio a ritornare a quello nelle foreste, ma piuttosto come una reale opinione di lui, con la quale egli esprimeva la difficoltà per la nostra specie di procedere nel solco del continuo progresso verso il proprio destino; non vi si può infatti arrivare a volo: la esperienza dei tempi antichi e dei nuovi deve su di ciò rendere ogni pensante imbarazzato e dubbioso circa la possibilità per la nostra specie di diventar mai migliore.

Le tre opere di Rousseau (62) intorno ai danni che ha recato: 1° il passaggio dallo stato di natura alla CIVILTÀ con l'indebolimento della nostra forza; 2° l'INCIVILIMENTO con la disuguaglianza e la mutua soggezione; 3° la pretesa MORALIZZAZIONE con l'educazione contraria a natura e con la deformazione del modo di pensare. — queste tre opere, che rappresentavano lo stato di natura come una condizione di INNOCENZA (a cui il guardiano del paradiso con la sua spada di fuoco impedisce di ritornare), dovevano soltanto porgere al suo *Contratto sociale*, al suo *Emilio* e al suo *Vicario Savoiardo* il filo conduttore per uscire dal labirinto dei mali, in cui la nostra schiatta si è avvolta per sua colpa. — Rousseau in fondo non voleva che l'uomo RITORNASSE allo stato di natura, ma che dal grado, in cui egli ora si trova, dovesse GUARDARE

indietro. Egli ammetteva che l'uomo è buono per NATURA (quale si trasmette per eredità), ma in modo negativo, che cioè egli non è per se stesso e volontariamente cattivo, ma solo è in pericolo di essere infettato e corrotto da cattivi e inetti compagni ed esempi. Ma siccome per questo si richiedono ancora uomini BUONI, i quali devono appunto per ciò essere educati, e dei quali non ve ne sarà alcuno che non abbia in sè (o innata o contratta) una corruzione, così il problema dell'educazione morale per la nostra SPECIE rimane insoluto non solo per rispetto al grado, ma anche per rispetto alla qualità del principio, perchè una tendenza cattiva innata può bene esser condannata dalla ragione umana universale, e anche repressa, ma non mai distrutta.

***

In una costituzione sociale, che è il più alto grado del progresso artificiale delle buone disposizioni umane verso il termine finale del suo destino, l'ANIMALITÀ rimane sempre in fondo più potente della pura UMANITÀ nelle sue espressioni, e l'animale addomesticato è soltanto per il suo INDEBOLIMENTO più utile all'uomo dell'animale selvaggio. La volontà propria è sempre pronta a irrompere in lotta contro il suo simile, e cerca sempre, nel suo sforzo verso un'illimitata libertà, di essere non solo indipendente, ma anche dominatrice sugli altri esseri per natura suoi uguali: il che si vede già anche nel più piccolo bimbo (*), perchè la natura cerca di portarlo

---

(*) Il grido, che un bimbo appena nato emette, non ha il tono del pianto, ma quello della irritazione e della collera concentrata, non perchè qualcosa lo addolora, ma perchè qualcosa lo urta, forse per il fatto che egli vuol muoversi e sente la sua impotenza come un impedimento, che gli toglie la libertà. — Che cosa significa con ciò la natura, che fa venire

dalla cultura alla moralità, e non (come tuttavia prescrive la ragione) dalla moralità e dalla sua legge a una cultura che sia a quella conforme: il che inevitabilmente produce una tendenza disordinata contraria allo scopo. Così per es., quando l'insegnamento religioso, che necessariamente deve essere una cultura MORALE, incomincia con l'insegnamento STORICO, che è puramente mnemonico, si cerca invano in questo modo di arrivare alla moralità.

L'educazione del genere umano preso nella sua TOTALITÀ, cioè COLLETTIVAMENTE (*universorum*), e non quella dei singoli individui (*singulorum*), in cui la moltitudine non costituisce un sistema, ma solo un aggregato messo insieme, una tale educazione mirante a fondare una costituzione civile che poggia sul principio della libertà, il quale è ad un tempo quello della necessaria conformità alla legge, l'uomo se la attende solo dalla PROVVIDENZA, cioè da una sapienza, la quale non è la sua propria, ma (per sua colpa) è l'IDEA impotente della sua propria ragione.

---

al mondo un bimbo con alte strida, le quali tuttavia sono per lui e per la madre *nel rozzo stato di natura* un grande pericolo? Infatti un lupo, un cinghiale potrebbe esser attratto dal grido e spinto a divorarsi il bimbo in assenza della madre o durante la debolezza di lei per il puerperio. Ma nessun animale al di fuori dell'uomo (com'egli è ora) RIVELA CON GRIDA al suo nascere la propria esistenza; il che sembra esser stato predisposto dalla saggezza della natura per conservare le specie. Si deve dunque ammettere che nella prima epoca della natura non ci fosse in questa classe di animali (durante il periodo della selvatichezza) l'annuncio rumoroso della nascita del bimbo, e che esso sia comparso più tardi, in una seconda epoca, quando i due genitori erano già arrivati a quel grado di civiltà, che è necessario per la vita DOMESTICA; con questo però noi non sappiamo in qual modo e per quali cause concomitanti la natura ha prodotto una tale evoluzione. Questa osservazione mi conduce più in là, per es. al pensiero, se non dovette seguire alla seconda epoca, in forza di grandi rivoluzioni naturali, anche una terza, nella quale un orango o uno scimpanzè trasformò gli organi che servono a camminare, a sentire, a parlare, nelle membra di un uomo, il cui interno racchiudeva un organo per l'uso dell'intelletto, che si sviluppò a poco a poco con la cultura sociale.

Ora, questa educazione dall'alto al basso è, io dico, salutare, ma è rude e dura per il grande incomodo e lavorio della natura, la quale arriva fin quasi alla distruzione di tutta la specie umana; lavorìo per cui il BENE non propostosi dall'uomo eppure, una volta che si è prodotto, destinato a conservarsi, vien tratto fuori dal MALE, che non riesce mai a conciliarsi con se stesso. La Provvidenza significa appunto questa saggezza, che noi con ammirazione scorgiamo nella conservazione della specie di esseri organizzati, i quali sempre lavorano alla propria distruzione, e che pure sempre si conservano, senza che per questo noi ammettiamo nella Provvidenza un principio superiore, come usiamo di ammettere quando si tratta della conservazione di piante e di animali. — Del resto il genere umano deve e PUÒ essere egli stesso il creatore della propria felicità; ma non si può da disposizioni a noi note della sua natura dedurre *a priori* che essa lo sarà, bensì soltanto si può dedurlo dalla esperienza e dalla storia insieme con la ben giusta aspettativa che non si deve dubitare del suo progresso verso il meglio, bensì lavorare (ciascuno come può) con prudenza e con moralità per avvicinarci a quel fine.

Si può dunque dire, che il primo carattere dell'uomo è il potere che esso ha come essere razionale di formarsi in genere un carattere per la propria persona come per la società, in cui la natura lo ha posto: il che può già presupporre in lui una favorevole disposizione naturale e una tendenza al bene, perchè il male (in quanto implica contraddizione con se stesso e non porge alcun stabile principio) è propriamente senza carattere.

Il carattere di un essere vivente è quello, da cui si può arguire il suo destino. — Ma si può, riguardo i fini della natura ammettere come principio fondamentale, che essa

voglia che ogni creatura raggiunga il suo destino con lo sviluppo regolare di tutte le sue facoltà native, affinchè, se anche non ogni individuo, almeno la specie raggiunga pienamente lo scopo di essa. — Negli animali privi di ragione questo accade realmente, ed è saggezza della natura; ma nell'uomo questo vale soltanto per la specie. Nella quale, che è la sola ragionevole che noi conosciamo sulla terra, c'è soltanto una tendenza naturale conducente a quel fine, la tendenza cioè a trarre con la sua propria attività dal male lo sviluppo del bene: prospettiva questa che, se non le si oppongano a un tratto rivoluzioni naturali, può essere attesa con CERTEZZA morale (sufficiente per il dovere di conseguire un tal fine). — Vi sono infatti uomini, cioè esseri razionali in vero cattivi, ma tuttavia ricchi di finezza e ad un tempo di disposizione morale, i quali con l'aumento della cultura sentono tanto più fortemente i mali, che tra di loro per egoismo si fanno, e, siccome essi non si vedono davanti nessun altro rimedio a ciò fuorchè di sottomettere, sebbene mal volontieri, il senso privato (degli individui) al senso comune (cioè di tutti insieme) di una disciplina (quella della legge civile), alla quale però essi si sottomettono soltanto in base alle leggi date da loro stessi, così essi si sentono nobilitati da questa coscienza di appartenere a una specie, la quale è adatta al destino dell'uomo, quale le è dalla ragione proposto sotto forma ideale.

Delineazione del carattere del genere umano.

1. — L'uomo non fu destinato, come l'animale domestico, a far parte di un gregge, ma, come l'ape, a fondare una famiglia. — NECESSITÀ, quindi, di esser membro di una qualche società civile.

Il più semplice, o il meno artificiale modo di raggiungere un tal fine è quello di avere una sola guida in questa famiglia (la monarchia). — Ma molti sciami di api contigui entrano presto in lotta fra loro (la guerra) come predoni, non però, come fanno gli uomini, per rafforzare il proprio alveare per mezzo della conquista di altri — poichè in tal caso vien meno l'uguaglianza, — ma soltanto per utilizzare IN PROPRIO VANTAGGIO con l'astuzia o con la forza la diligenza ALTRUI. Ogni popolo cerca di rafforzarsi sottomettendo i vicini, sia per brama di grandezza o sia per timore di essere ingoiato da un altro, se non lo si previene: così la guerra interna o la esterna, per quanto sia un gran male, è nella nostra specie, come è anche l'impulso a passare dallo stato rozzo di natura a quello CIVILE, a guisa di un meccanismo provvidenziale, per cui le forze opposte con il mutuo attrito si logorano, ma tuttavia vengono dall'urto o dall'intervento di altri motivi conservate a lungo in un regolare procedere.

II. — LIBERTÀ E LEGGE (per mezzo della quale la libertà viene limitata) sono i due cardini, intorno ai quali si muove tutta la legislazione civile. — Ma perchè la legge abbia anche effetto e non sia una vuota raccomandazione, ci deve essere un termine medio (*), cioè una FORZA, la quale, legata con quella, assicuri il successo ai principii. — Ora si possono pensare quattro specie di combinazioni della forza con la libertà e la legge:

A) Legge e libertà senza forza (anarchia).

B) Legge e forza senza libertà (dispotismo).

C) Forza senza libertà e senza legge (barbarie).

D) Forza con libertà e legge (repubblica).

(*) Analogamente al medio termine in un sillogismo, il quale, unito al soggetto e al predicato del giudizio, dà origine alle quattro figure sillogistiche.

Si vede che soltanto l'ultima combinazione merita di essere chiamata una vera costituzione civile; con la quale però non intendiamo riferirci a una delle tre forme politiche (la democrazia), ma soltanto intendiamo per REPUBBLICA uno stato in generale. Il vecchio motto: *salus civitatis* (non *civium*) *suprema lex esto* non significa che il bene sensibile della comunità (la *felicità* dei cittadini) deve servire da principio supremo della costituzione politica, perchè questo benessere, che ognuno si rappresenta, in quel certo modo o diversamente, a seconda della propria inclinazione, non può valere come principio oggettivo che, come tale, richiede l'universalità; bensì quella sentenza non significa altro che questo: il BENE SPIRITUALE, cioè la conservazione della COSTITUZIONE POLITICA esistente, è la legge suprema di una società civile in generale; perchè questa esiste soltanto in forza di quella.

Il carattere della specie, come si rivela dalla esperienza di tutti i tempi e fra tutti i popoli, è questo, che essa, collettivamente presa (come un tutto dell'umana stirpe), è una moltitudine di persone viventi le une accanto alle altre, che non possono FARE A MENO di una coesistenza pacifica, e che tuttavia non possono EVITARE di essere costantemente in guerra le une con le altre. Di conseguenza esse si sentono da natura destinate a costituire, con la reciproca coazione sotto leggi da loro stesse create, una coalizione, sempre minacciata di sciogliersi, ma in genere progressiva verso una SOCIETÀ CIVILE UNIVERSALE (*cosmopolitismus*): la quale, come idea in sè irraggiungibile, non è un principio costitutivo (dell'attesa di una pace durevole in mezzo alle più violente azioni e reazioni degli uomini), ma solo un principio regolativo dell'assiduo procedere verso di essa società, come destino

del genere umano, giustificato da una tendenza naturale in tal senso.

Se ora ci chiediamo se il genere umano (il quale, quando lo si pensa come una specie di ESSERI TERRESTRI ragionevoli in paragone con quelli degli altri pianeti, cioè come una quantità di creature uscite da un demiurgo, può bene esser chiamato anche una RAZZA), se, dico, si debba considerare come una razza buona o cattiva, allora io devo confessare che non c'è molto da vantarsi. Tuttavia chiunque prenda a considerare la condotta degli uomini non solo nella storia antica, ma anche in quella del giorno d'oggi, sarà di spesso tentato di fare ne' suoi giudizi la parte misantropica di TIMONE, ma più di spesso e meglio quella di MOMUS, e trovare più follìa che malvagità nei tratti caratteristici della nostra specie. Ma siccome la follìa unita con qualche lineamento di malvagità (e allora essa si chiama cattiveria) non si può disconoscere nella fisionomia morale della nostra stirpe, così la segretezza di una buona parte dei proprii pensieri, segretezza che ogni uomo prudente trova necessaria, dimostra abbastanza chiaramente che nella nostra razza ognuno ritiene savio di stare in guardia e di non lasciarsi INTERAMENTE scoprire come egli è: il che dimostra già la nostra tendenza a esser mal disposto l'uno verso l'altro.

Potrebbe bene essere che in qualche altro pianeta ci fossero esseri ragionevoli, i quali non possano pensare altrimenti che in modo aperto, cioè nella veglia come nel sogno, o siano in società o soli, che cioè non possano aver pensieri senza ad un tempo ESPRIMERLI. Quale condotta ne verrebbe nei rapporti reciproci diversa dalla nostra? A meno che essi fossero tutti PURI COME ANGELI, non si vede come possano entrare in relazione fra loro.

avere l'un per l'altro soltanto un po' di stima e sopportarsi reciprocamente. — Appartiene dunque alla originaria costituzione di una creatura umana e al concetto della sua razza questo di conoscere i pensieri degli altri e di occultare invece i proprii; la qual bella qualità non manca poi di procedere gradualmente dalla DISSIMULAZIONE all'INGANNO voluto, e finalmente alla MENZOGNA. Il che ci fornirebbe la caricatura della nostra specie, la quale giustificherebbe non solo il RISO allegro di essa, ma anche il DISPREZZO in ciò che la caratterizza, e ci porterebbe ad ammettere che questa razza di esseri ragionevoli non merita fra gli altri (a noi ignoti) un posto d'onore (*). Ma appunto questo giudizio negativo attesta in noi una disposizione morale, una innata esigenza della ragione di lavorare contrariamente a quella inclinazione, e quindi di rappresentarci l'umanità non come cattiva, ma come una specie di esseri ragionevoli sforzantisi in un continuo progresso in mezzo a ostacoli di andare dal

(*) Federico II, chiese una volta al famoso SULZER (63), cui egli stimava per i suoi servizi e a cui aveva affidata la direzione delle scuole in Slesia, come le cose andavano. Sulzer rispose: « Dacchè si è posto a fondamento il principio di Rousseau, che l'uomo è per natura buono, si incomincia ad andar meglio ». « Ah! (disse il Re), mon cher Sulzer, vous ne connaissez pas assez cette maudite race à laquelle nous appartenons ». — Al carattere della nostra specie appartiene anche questo, che essa, mirando alla costituzione civile, ha bisogno anche di una disciplina per mezzo della religione, affinchè quello che non si può raggiungere con la coazione ESTERNA, si ottenga con l'INTERNA (della coscienza); infatti la tendenza morale dell'uomo viene utilizzata politicamente dai legislatori, ed è una tendenza che appartiene al carattere della specie. Ma se in questa disciplina del popolo la morale non precede la religione, questa diviene padrona di quella, e la religione confessionale diventa un istrumento della potenza politica sotto un DISPOTISMO DELLA FEDE: un male questo, che inevitabilmente corrompe il carattere e conduce a governare con l'INGANNO (detto furberia politica). Onde quel grande monarca, mentre IN PUBBLICO si professava soltanto il primo servitore dello Stato, in privato non poteva nascondere in sè, con sospiri, l'opposto, attribuendone però la colpa a quella brutta razza che si chiama il genere umano.

male al bene. La volontà è dunque generalmente buona; l'esecuzione invece è resa difficile dal fatto che il conseguimento dello scopo può essere atteso, non dal libero accordo dei SINGOLI, ma solo dalla progressiva organizzazione dei cittadini della terra in un sistema e per forza di un sistema, che è cosmopoliticamente collegato.

NOTE.

1. — Le lezioni di Antropologia incominciarono nell'inverno 1772-73, quelle di geografia fisica probabilmente nel 1756. La frase « per una trentina d'anni » si riferisce solo al tempo, durante il quale furon tenute le due specie di lezioni.

2. — Il verso di Persio a cui Kant allude è: *virtutem videant; intabescantque relicta* (III, 38).

3. — Bourignon Antoinette (1616-80) compose opere mistico-teosofiche, che abbracciano 20 volumi.

4. — Haller Alberto (1708-77), celebre anatomico e fisiologo, scrisse un Diario di osservazioni sopra alcuni scrittori e sopra se stesso, ed. da J. G. Heinzmann, 1787. — Il Less (1736-1797), pure ricordato da Kant, fu professore di teologia a Gottinga.

5. — Anticyra era una città della Focide sul golfo di Corinto, dove cresceva molto elleboro, e che quindi era molto visitata da ammalati. V. Orazio, *Sat.* II, 3, 83: *nescio an Anticyram ratio illis destinet omnem*, e id., 166: *naviget Anticyram.*

6. — Il pensiero di Locke a cui si riferisce Kant è nel *Saggio sull'intelletto um.*, libro II, 1° cap., § 9 e §§ 18 e 19.

7. — Addison (1672-1719) di Milston (Wiltshire) fu letterato e poeta, e con l'amico R. Steele (1671-1729) fondò e diresse (1711) il giornale « *Spectator* » (a immagine del quale Gaspare Gozzi pubblicò poi (1761) l'*Osservatore veneto*), in cui si trova la frase citata da Kant.

8. — La citazione latina è derivata da Plauto, *Miles gloriosus*, 3, 1, 141-42: *Qui deorum consilia culpet, stultus inscitusve sit, Quique eos vituperet.*

9. — Mengs Raffaello (1728-79) fu insigne pittore e scrisse un'opera intitolata: *Pensieri sul bello e sul gusto nella pittura* (Zurigo, 1774).

10. — Giov. G. Gassner (1727-79), parroco cattolico nella Svizzera, curava gli ammalati con lo scongiuro del diavolo. — Messmer (1753-1815), medico, fu famoso come fondatore della dottrina del magnetismo animale.

11. — Swift Jonathan (1667-1745), satirico inglese, autore dell'opera famosa: *I viaggi di Gulliver*, e di altri scritti, fra cui *La leggenda della botte*, a cui si riferisce la citazione di Kant.

12. — V. Aristotele, *Etica Eud.*, VII, 12: « οὐδεὶς φίλος, ᾧ πολλοί φίλοι; e *Diogene Laerzio*, V, 1, 21: Ὦ φίλοι, οὐδεὶς φίλος.

13. — Hofstede H., membro ortodosso della Chiesa riformata, predicatore e professore di teologia a Rotterdam, scrisse (Lipsia, 1769): *Il Belisario di Marmontel giudicato.* — G. Fr. Marmontel (1723-1799) scrisse, fra l'altro, un romanzo filosofico: *Belisario* (1766).

14. — FIELDING ENRICO (1707-1754) fu autore di romanzi umoristici, fra cui la *History of Jonathan Wild* e *Tom Jones or the history of a foundling* (1749).

15. — *Clarissa* è il nome di un romanzo sentimentale (Londra, 1748) di SAMUELE RICHARDSON (1689-1761).

16. — Le espressioni italiane: «tramontáno, tramontána, perdere la tramontana» si trovano tali e quali nel testo kantiano.

16bis — MONTAIGNE, *Essais*, I, 19.

17. — La citazione latina è tratta da ORAZIO, *Odi*, III, 21, 11-12: «*narratur et prisci Catonis — saepe mero incaluisse virtus*». Kant però intende per ammiratore stoico di Catone, non Orazio, ma Seneca, che nel *De tranquillitate animi* (c. XV, 11) scriveva: «*et Cato vino laxabat animum, curis publicis fatigatum*». Orazio si riferisce a Catone maggiore, Seneca a Catone minore.

18. — La citazione di Hume è ricavata dall'opera *Ricerca intorno ai principii della morale*, sez. IV, pag. 208, trad. ital. (Bari, Laterza): «Dice un proverbio greco: io odio quel compagno di ebbrezza, che non la dimentica mai. Le pazzie di un'orgia devono esser seppellite in eterna dimenticanza, a fine di dare piena libertà alle pazzie della prossima».

19. — Il principe di Palagonia incominciò verso il 1775 la costruzione di una meravigliosa villa a Bagheria presso Palermo. V. GOETHE, *Viaggio in Italia* 9 aprile 1787.

20. — La domanda famosa rivolta all'Ariosto dal cardinal d'Este era riportata nell'opera di GOTTL. STOLLE, *Anleitung zur Historie der Gelahrtheit*, 4ª ed., 1736, e in BIELFELD, *Erste Grundlinien der allgemeinen Gelehrsamkeit*, II (1767) pag. 117, con le parole: «Dove diavolo, messer Lodovico, avete pigliato tante minchionerie?».

21. — PICO DELLA MIRANDOLA (1463-94) e GIULIO CESARE SCALIGERO (1484-1558), padre del famoso filologo Giuseppe Giusto S., ANGELO POLIZIANO (1454-94), e ANT. MAGLIABECHI (1633-1714) furono famosi per la loro straordinaria memoria.

22. — Lo scrittore antico a cui Kant si riferisce è Platone nel *Fedro*, 275 A.

23. — Le *sortes virgilianae* si traevano così: scrivendo versi del poeta sopra pezzetti di legno, e predicendo la propria sorte buona o cattiva a seconda del verso che capitava in mano.

24. — L'anno climaterico era fondato sopra un periodo di sette o nove anni, per cui l'anno 49 (7 × 7), l'81 (9 × 9) e specialmente il 63 (7 × 9) erano i più importanti.

25. — Il passo citato da Kant non è in GIOVENALE, ma in PERSIO, III, 78.

26. — L'epitafio del conte di Rochester per il re Carlo II suona in inglese così:

> Here lies our Sovraign Lord the king,
> whose word no Man rely'd on;
> who never said a foolish thing,
> nor ever did a wise One.

(*The Worlds of the E. of R.*, pag. 156).

26 bis. — Lorenzo Sterne, famoso umorista inglese (1713-1768) scrisse, fra l'altro, « *The life and theopinion of Tristram Shandy* », da cui è tratta (I. 7) la citazione di Kant.

27. — Adamo Smith (1723-1790), celebre scrittore di economia e di morale, nell'opera *The wealth of Nations*, II, III verso la fine esprime il pensiero riportato da Kant.

28. — Il filosofo e poeta tedesco, a cui Kant allude, pare sia A. G. Kastner, autore di *Einige Vorlesungen*, Altenburg, 1768.

29. — Hausen C. A. (1693-1745) fu professore di matematica a Lipsia.

30. — Helmont G. Batt. (1578-1664), seguace di Paracelso, fu medico e chimico famoso, autore di una dottrina delle malattie, in cui lo stomaco e l'addome hanno una parte importante.

31. — Harrington Giacomo (1611-77) autore dell'*Oceana* (1656), teoria repubblicana dello Stato. Dopo la restaurazione del 1661 fu gettato in carcere e morì pazzo.

31 bis. — Trublet Nicola Carlo (1697-1770) fu autore di *Essais sur divers sujets de littérature et de morale* 1754.

32. — Young Edoardo (1684-1765) poeta satirico inglese, autore dell'opera *The universal passion*.

33. — Johnsohn Samuele (1709-84) fu celebre principalmente per un dizionario inglese. Nella sua biografia, scritta da G. Boswell, si trova il passo a cui si riferisce Kant.

34. — Lo scritto del conte Pietro Verri (non Veri, come scrisse Kant) (1728-97) sull'*Indole del piacere e del dolore* (1773), (vedi nuova ediz. ital., curata da G. Papini, Lanciano, Carabba, 1910) apparve in una traduzione tedesca di Ch. Meiners nel 1777.

35. — Il *Journal des Luxus und der Moden* si cominciò a pubblicare nel 1786 col nome di *Journal der Moden* dagli editori F. I. Bertuch e J. M. Kraus; ma dal 1787 al 1812 portò il nome di *Journal des Luxus und der Moden*.

36. — John Brown (1735-88) ne' suoi *Elementa medicinae* svolse la teoria, secondo la quale gli organismi viventi differiscono dalle sostanze inanimate solo per la irritabilità, la quale ha sua sede nel sistema nervoso ed è causa di tutti i fenomeni fisiologici e patologici. Questi ultimi derivano da stimoli o troppo forti o troppo deboli, onde tutte le malattie si dividono in asteniche e asteniche.

37. — L'etimologia di « poltrone » data da Kant fu emessa per la prima volta da Salmasio, filologo del sec. XVII.

38. — Il grande monarca, a cui Kant allude, è Federico II, del quale si racconta che già nella prima guerra in Slesia portava seco una polvere venuta di Francia per uccidersi all'occorrenza.

39. — Il Roland, a cui Kant si riferisce, è Jean Marie Roland de la Platière (1734-93), uomo di Stato francese, nel 1792 ministro dell'interno, marito della famosa Maria Giovanna Roland, perita sotto la ghigliottina nel 1793. A lei non volle sopravvivere il marito, che si uccise subito dopo.

40. — La citazione di Hume è tratta dagli *Essays* di questo scrittore: *Essay of impudence and modesty*.

41. — Si tratta della contessa Keyserling, la casa della quale Kant molto frequentava.

42. — Fra i principali scrittori che hanno esaltato la passione va ricordato Helvetius che (*De l'Esprit*, III, Disc. 6-8) la chiama « le ressort puissant qui porte les hommes aux grandes actions ».

43. — ALESSANDRO POPE (1688-1744), letterato e poeta inglese che, fra l'altro, scrisse anche *Essay on man*, dal quale è ricavata la citazione di Kant.

44. — LUCREZIO, *De rerum natura*, V, 227-28.

44bis. — Forse allude a DEMETRIO FALEREO (345-283 a. C.) oratore e filosofo greco.

45. — Kant allude qui al contrasto fra la patologia degli umori, che faceva derivare da questi tutte le malattie, e la patologia nervosa che le derivava dai nervi. Capo della prima fu C. L. Hoffmann (1721-1807) e della seconda W. Cullen (1712-90).

46. — Il racconto di Diogene si trova nel *Dizionario* del BAYLE, ed è ricavato da *Diogene Laerzio*, VI, 2, 74.

47. — G. BATTISTA DELLA PORTA (1540-1615) di Napoli, celebre naturalista, scrisse un'opera di *Magia naturale* e una *De humana physiognomia*, nella quale pretendeva di spiegare le caratteristiche del volto umano con quelle degli animali.

LAVATER (1741-1801) fu autore celebrato dell'opera: *Essai sur la physionomie destiné à faire connaitre l'homme et à le faire aimer* (1775).

48. — PAOLO PELLISSON-FONTANIER (1624-93), membro dell'Accademia di Francia, « abusait de la permission qu'ont les hommes d'être laids », come disse M.me de Sevigné.

49. — PETER CAMPER (1722-89) medico olandese e naturalista, scrisse di anatomia e di medicina; GIOV. FED. BLUMENBACH (1752-1840) fu professore di medicina a Gottinga, noto come anatomico e antropologo.

50. — N. FEDERICO NICOLAI (1733-1811) autore di un *Viaggio attraverso la Germania e la Svizzera nell'anno 1781*.

51. — Sul *cicisbeismo* riferiva uno scrittore inglese, Samuele Sharp, in sue *Letters from Italy* 1765-66, e ne parlava il *Neues Hamburgisches Magazin*, II (1767).

52. — Le *Historia concilii tridentini*, a cui Kant accenna, è la traduzione tedesca dell'opera famosa di Paolo Sarpi (1552-1623).

53. — L'osservazione di Hume riportata da Kant si trova nei *Saggi* dello scrittore inglese (On love and marriage): « I know not whence it proceeds, that women... always consider a satyr upon matrimony as a satyr upon themselves ».

54. — L'etimologia data da Kant del nome « canaglia », e messa avanti anche prima di lui, è evidentemente falsa; quel nome viene da *canis*.

55. — GIOV. GIORGIO BÜSCH (1728-1800) professore di matematica all'Accademia commerciale di Amburgo, autore di una *Enciclopedia delle scienze storiche, filosofiche, matematiche*.

56. — Il passo di Rousseau a cui Kant evidentemente si riferisce è un po' diverso: *Contratto sociale*, III, 8: « A Paris, à Londres, on veut être logé chaudement et commodement. A Madrid on a des salons superbes, mais point de fenêtres qui ferment, et l'on couche dans des nids-à-rats ».

57. — Il verso latino citato da Kant è in ORAZIO, *Ep*. II, 2, 187.

58. — ROBERTSON GUGLIELMO R. (1721-93) autore di una *Storia della Scozia* e di altre opere storiche.

59. — Lo scrittore Girtanner, a cui Kant accenna, è CHR. G. GIRTANNER (1760-1800) che in un'opera *Intorno al principio kantiano per la storia naturale* illustrò e commentò le idee di Kant.

60. — Il Moscati, a cui Kant accenna, è forse quel PIETRO MOSCATI, che dal 1764 al 1772 occupò la cattedra di anatomia nell'Università di Pavia, e vi restaurò gli studi anatomici da molto tempo negletti. (V. mio scritto: *L'Università di Pavia* in *Monografie delle Università e degli istituti superiori*. Roma 1911, vol. I, pubblicazioni del Ministero di P. I.).

61. — LINNEO è il famoso naturalista svedese (1707-78), che nella sua *Philosophia botanica* svolse idee, che poi doveva riprendere il Goethe nelle sue *Metamorfosi delle piante;* celebre per aver adottata la nomenclatura binaria e per una prima classificazione scientifica dei vegetali. — Sul Camper v. nota 49.

62. — I tre scritti del Rousseau, a cui Kant si riferisce, sono: il *Discours sur les arts et les sciences*, 1750; il *Discours sur l'inegalité*, 1754; *Le nouvelle Héloise*, 1759.

63. — GIOV. GIORGIO SULZER (1720-79) scrisse una *Teoria generale delle belle arti*, nella quale cercava di armonizzare la filosofia wolfiana con le teorie inglesi e francesi. Non pare rispondente al vero l'affermazione che il Sulzer abbia avuta la direzione degli istituti scolastici della Slesia; soltanto ne avrebbe una volta parlato col re Federico II, il quale uscì in quel motto che è riportato da Kant.

INDICE

PARTE PRIMA.

Didattica Antropologica.

Del modo di conoscere l'interno e l'esterno dell'uomo.

Libro primo. — *Del potere conoscitivo.*

LIBRO SECONDO.

Il sentimento del piacere e del dolore.

LIBRO TERZO. — *Del potere appetitivo.*

PARTE SECONDA.

La caratteristica antropologica.

Della maniera di conoscere dall'esterno l'interno dell'uomo.

LIBRO PRIMO.